

LA DONNA E LA CHIESA NEL MEDIOEVO STORIA DI UN RAPPORTO AMBIGUO

di
Carmelina Urso

Il rapporto fra la donna e la Chiesa nell'Occidente medievale è segnato da una lunga serie di 'esclusioni' che implicarono una progressiva emarginazione dell'intero mondo femminile dal sacro e, specialmente, dalla sua gestione.

Se è vero che questa vicenda ebbe inizio ben prima di quei secoli che, nella partizione tradizionale della storia dell'uomo, appartengono all'età di mezzo, la Chiesa medievale vi impresso il suo sigillo definitivo. Gli spazi concessi, infatti, ad alcune elette fra le file della santità e talune clamorose eccezioni non esprimono sempre un'apertura consapevole e definitiva all'elemento femminile della società; talvolta, invece, paiono essere gli esiti, per certi versi paradossali, della difficoltà incontrata da quanti si trovavano a dover conciliare il messaggio cristiano della parità ed uguaglianza dei generi¹ con l'organizzazione piramidale della Chiesa che trovava posizionata alla base proprio la donna².

¹ I brani della Genesi sulla creazione (*La Bibbia*, ed. Paoline, Milano 1987, *Genesi*, 1, 27: Dio creò gli uomini a norma della sua immagine; a norma della sua immagine Dio li creò; maschio e femmina li creò; 2, 18. 21-24: Poi il Signore Dio disse: «Non è bene che l'uomo sia solo; gli voglio fare un aiuto a lui corrispondente» [...] Allora il Signore Dio fece cadere un sonno profondo sull'uomo, che si addormentò; poi gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio costruì la costola, che aveva tolto all'uomo, formandone una donna [...]) furono tuttavia interpretati dialetticamente, da Agostino a Pietro Abelardo, in maniera da sancire l'inferiorità della donna, la sua sottomissione, rispetto all'uomo: Sancti Aureli Augustini *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. I. Zycha, CSEL, 28, 1, 1894 (rist. anast. New York 1970), III, 22: [...] *vir solus dicitur esse imago et gloria dei, sic et in ipsa prima conditione hominis secundum id, quod et femina homo erat, habebat utique mentem suam eandemque rationalem, secundum quam ipsa facta est ad imaginem dei*; IX, 3: *Si autem quaeritur, ad quam rem fieri oportuit hoc adiutorium, nihil aliud probabiliter occurrit quam propter filios procreandos, sicut adiutorium semini terra est, ut virgultum ex utroque nascatur*; ma anche III, 19-20, sulla creazione dell'uomo; IX, 2-5; Petri Abaelardi *Expositio in Hexameron*, PL 178, coll. 760-761: [...] *intelligimus virum ad imaginem Dei creatum, feminam vero ad similitudinem [...]. Quia ergo vir dignior quam femina est et per hoc Deo similior, imago ejus dicitur; femina vero similitudo, cum ipsa etiam sicut vir per rationem et immortalitatem animae Deum imitetur*. In particolare sulla posizione di Abelardo, vd. F. Bertini, *Introduzione*, in «Medioevo al femminile», cur. F. Bertini, Roma-Bari 1989, p. XII.

² Sul punto, cfr. É. Behr-Sigel, *La place de la femme dans d'Église*, in «*Irénikon*», 56 (1983), pp. 46-49.

All'interno poi di alcuni movimenti religiosi, non sempre e non necessariamente eretici, il posto assegnato alle donne – peraltro viepiù ridimensionato – si traduceva in un messaggio provocatorio di quella parte della società insofferente ai legacci imposti dalla gerarchia ecclesiastica e alla corruzione dilagante e, per questo, ribelle.

Nonostante le novità introdotte proprio da queste correnti religiose, a prevalere furono senza dubbio i divieti, gli impedimenti gravanti come macigni sulle donne, le quali inesorabilmente subirono una *deminutio*, preoccupante proprio perché a provocarla era stata l'istituzione principe del tempo.

Si cominciò allontanandole dalle case episcopali, e si proseguì sconsigliandole di entrare nelle chiese e soprattutto di ricevere la comunione quando il mestruo o la gravidanza ne insozzavano il corpo³. D'altronde, era già una grande grazia, non da tutti riconosciuta, che potessero goderne negli altri periodi⁴. A taluni addirittura sembrò assurdo che la donna usufruisse del dono della benedizione: Lupicino, un santo eremita d'età merovingia, entrò in conflitto con il fratello, Romano, anch'egli un sant'uomo, perché questi non voleva assolutamente convenire sulla necessità di non ammettere le donne alla benedizione. Lupicino, invece, evitava accuratamente perfino di parlare con loro. Benedirle, poi, riteneva fosse una chiara attestazione di *simplicitas*. Finì che Romano chiese espressamente di essere sepolto lontano dal monastero, perché altrimenti le donne, alle quali era impedito l'accesso al santo luogo, non avrebbero potuto utilizzare i poteri taumaturgici che *dominus Deus* gli aveva donato. Fu ascolta-

³ L'opinione, più favorevole alle donne, di Gregorio Magno, che trasformava in un consiglio, motivato da ragioni d'opportunità, alle puerpere e alle menstruate, il divieto di accostarsi ai sacramenti, in realtà non ebbe molti seguaci. Per il pensiero di Gregorio: Bede's *Ecclesiastical history of the english people*, cur. B. Colgrave-R.A.B. Mynors, Oxford 1972², I, 27, 8. Ma vd. anche Gregorii III Papae *Judicia congrua poenitentibus*, in Mansi *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVII, Venetiis 1772, can. 25: *Si autem ex veneratione magna accipere (la comunione) non praesumit, laudanda est*; Jonae Aurelianensis episcopi *De Institutione laicali*, PL 106, II, 11, coll. 187-188: *Sicut est de mulieribus parturientibus ab ingressu templi se cohibentibus, similiter et de his quae menstruum fluxumque sanguinis patiantur*. Per la posizione assunta dai penitenziali, vd. ad esempio Sancti Cummiani *Liber de mensura poenitentiarum*, PL 87, c. 3, col. 986: *Si quis menstruo tempore coierit cum muliere, quadraginta dies poeniteat. Mulieres menstruo tempore non intrent in ecclesiam, neque communicent [...]; si praesumunt, tres hebdomadas poeniteant*.

⁴ Un episodio della Vita di san Nilo da Rossano (910-1005) ricorda l'avversione del santo per i colloqui con le fedeli e la sua decisione di impedire loro l'accesso al monastero: *Vita s. Nili junioris*, PG 120, c. 13, col. 147: *Sciebant enim illum vehementer aversari colloquia feminarum, et mulieribus non patere aditum in eius monasterium*. Sul tema vd. tuttavia gli atteggiamenti più tolleranti di alcuni santi, in P. Skinner, *Le donne nell'Italia medievale. Secoli VI-XIII*, tr. it., Roma 2005, pp. 131-133; ma anche p. 60 per altri documenti d'età longobarda in cui si attesta la proibizione per le donne di avvicinarsi agli istituti monastici.

to e il suo corpo fu interrato a dieci miglia dalla fondazione; al contrario, Lupicino trovò sepoltura nella chiesa del monastero⁵.

Di più. In ossequio al pensiero dei Padri, si proibì alle donne di accostarsi agli altari, di toccare i sacri lini e, specialmente, di predicare⁶: erano in pratica escluse da ogni ministero. Per loro fu prevista unicamente la preghiera al chiuso dei luoghi conventuali, laddove dovevano restare reclusi in osservanza di regole che a poco a poco le allontanarono dal secolo. Ogni trasgressione indi-

⁵ Gregorii episcopi Turonensis *Vitae Patrum*, in Id., *Miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, I, 2, 1962², I, 2: *Lupicinus [...] mulierum quoque vel colloquia vel occursus valde vitabat. Romanus ita erat simplex, ut nihil de his penitus ad animum duceret, sed omnibus tam viris quam mulieribus aequaliter flagitatam benedictionem, Divinatis nomine invocato, tribueret*; I, 6; per l'atteggiamento simile dello stilita Simone, vd. Id., *Liber in gloria confessorum*, *ibidem*, 26: *Symeon [...] nullam unquam mulierem post conversionem oculis attentis inspexit*. L'episodio di Lupicino è segnalato da P.M. Arcari, *La donna*, in *Idee sulla donna nel Medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, cur. M.C. De Matteis, Bologna 1981, pp. 113-115.

⁶ Fra i tanti canoni conciliari, vd. in particolare il concilio di Auxerre: *Conc. Autissiod.*, a. 561-a. 605, in *Concilia Galliae*, a. 511-a. 695, ed. C. De Clercq, CC, s.l., 148A, 1963, can. 36: *Non licet mulieri nudam manum eucharistiam accipere*; can. 37: *Non licet, ut mulier manum suam ad pallam Dominicam mittat*; e il can. 45 del Concilio di Parigi dell'829 (*Concilia aevi karolini*, ed. A. Werminghoff, MGH, *Legum Sectio*, III, *Concilia*, II, 2, 1908, [...] *in quibusdam provinciis contra legem divinam canonicamque institutionem feminas sanctis altaribus se ultro ingerere sacrataque vasa inpudenter contingere et indumenta sacerdotalia praesbyteris administrare et, quod his maius, indecentius ineptiusque est, corpus et sanguinem Domini populis porrigere et alia quaeque, quae ipso dictu turpia sunt, exercere*). Vd., inoltre, *Benedicti levitae Capitularium collectio*, ed. G.H. Pertz, MGH, *LL*, II, 2, 1937, II, 18. Per le diverse altre fonti, vd. *infra*. Su questi impedimenti che riprendono la tradizione ebraica (R. Metz, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, in «Recueils de la Société J. Bodin», 12: *La femme*, Bruxelles 1962, pp. 61-65 sgg.; D. Corsi, *Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria*, in «QM», 30 [1990], p. 17), vd. R. Gryson, *Il ministero della donna nella Chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Roma 1974, pp. 30-31; M.C. De Matteis, *Introduzione*, in *Idee sulla donna nel Medioevo*, cit., pp. 9-10; R. Metz, *La donna nelle fonti del diritto canonico medievale*, in *Né Eva, né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*, cur. M. Pereira, Bologna 1981, pp. 63-65; J.H. Martin O.P., *The ordination of women and the theologians in the Middle Ages*, in «Escritos del Vedat», 16 (1986), pp. 126-144; G. Duby, *Medioevo maschio. Amore e matrimonio*, tr. it., Roma-Bari 1988, p. 111; C. Casagrande, *La donna custodita*, in G. Duby-M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Il medioevo*, cur. Ch. Klapisch-Zuber, Roma-Bari 1990, pp. 120-122; J. Dalarun, *La donna vista dai chierici*, *ibidem*, p. 50; S.F. Wemple, *Le donne tra la fine del V e la fine del X secolo*, *ibidem*, p. 232; Ead., *Le pouvoir des femmes en Europe occidentale au X^e siècle*, in «La femme au moyen-âge», cur. G. Duby-M. Rouche-J. Heuclin, Maubeuge 1990, pp. 345-346; A. Demyttenaere, *The cleric, women and the stain. Some beliefs and ritual practices concerning women in the early Middle Ages*, in «Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen-Lebensnormen-Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin. 18. bis 21. Februar 1987», cur. W. Affeldt-U. Vormerk, Sigmaringen 1990, pp. 143, 164; P. L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout 1997, pp. 81-82, 179, 187.

gnava gli uomini del tempo. Era assolutamente inimmaginabile che una donna, creatura manifestamente inferiore, dotata di minore intelligenza rispetto al maschio, tecnicamente impreparata ad affrontare testi di difficile interpretazione⁷, addirittura fisicamente più debole⁸, imperfetta e impura, osasse leggere, commentare e trasmettere agli altri il contenuto delle Sacre Scritture. *Signum* di tale inferiorità e di dipendenza divenne il velo che in chiesa doveva ricoprire la testa femminile.

Gli scritti di Paolo – laddove forte è la «contraddizione tra un radicalismo teologico, che comprendeva un ruolo nuovo per le donne nella comunità cristiana, e il fatto che egli continuasse a considerarle inferiori “nell’ordine della creazione”, e di conseguenza anche nella società e nella famiglia»⁹ – costituivano il preciso e incontestabile rimando testuale. Paolo era l’Autorità cui tanti si riferivano per dare sostegno alla sempre più dilagante misoginia. Egli, dopo aver elencato puntigliosamente tutti i veti, alla donna che avesse nutrito dubbi in materia di dottrina aveva accordato unicamente di interrogare, in casa, il marito¹⁰. Il desiderio di conoscenza della donna era tollerato solo nella sfera del

⁷ Per un esame del pensiero medievale, compatto nel giudicare la donna come un essere povero di discernimento (Petri Abaelardi *Expositio in Hexaameron*, col. 761: *Per sapientiam quoque sive rationem virum feminae praeeminuisse supra docuimus* [...]), debole ed inferiore, vd. A.M. Lucas, *Women in the Middle Ages. Religion, marriage and letters*, Sussex 1983, pp. 3-16.

⁸ Già Gregorio Magno nella *Regula pastoralis* sosteneva esplicitamente la necessità di differenziare il trattamento delle donne rispetto agli uomini a motivo della loro debolezza fisica (Gregorio Magno, *La regola pastorale*, cur. M.T. Lovato, Roma 1981, III, 1: «Dunque deve essere diverso il modo di ammonire gli uomini e le donne poiché agli uni bisogna imporre obblighi più gravi affinché gravi doveri li rendano sempre operanti nell’esercizio del bene; alle altre invece bisogna imporre pesi più leggeri che le convertano come accarezzandole»); sul tema vd. E. Pasztor, *Il monachesimo femminile*, in «Dall’eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all’età di Dante», pref. di G. Pugliese Carratelli, Milano 1987, p. 161. Sui limiti del corpo femminile, vd. C. Urso, *Tra essere e apparire. Il corpo della donna nell’Occidente medievale*, Acireale-Roma 2005, pp. 15-19 e n. 23 ove bibliografia.

⁹ R.R. Ruether, *Le donne e il sacerdozio in una prospettiva storica e sociale*, in «Concilium», 1 (1976), p. 57 e pp. 54-67 sul tema del sacerdozio femminile.

¹⁰ Paolo, *I Timoteo*, 2, 11-13: «La donna impari in silenzio, con perfetta sottomissione. Non permetto alla donna d’insegnare, né di dominare sull’uomo, ma (voglio) che stia in silenzio»; *I Corinzi*, 11, 5-10: «Così ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al suo capo, come se fosse rasa [...]. L’uomo non deve coprirsi il capo essendo immagine e gloria di Dio, mentre la donna è gloria dell’uomo [...]. Per questo la donna deve portare un segno di dipendenza sul capo, a motivo degli angeli»; 14, 35-35: «Come in tutte le chiese dei santi, le donne nelle assemblee tacciano; non si permetta loro di parlare, ma stiano sottomesse, come dice anche la legge. Ché se vogliono apprendere qualche cosa, interrogino a casa i loro mariti. È disdicevole per una donna parlare in assemblea». Sulla necessità di impedire alla donna di parlare in pubblico e di costringerla a coprire il volto, causa di dannazione, concordavano Tertulliano (Tertulliani *Adversus Marcionem*, ed. Aem. Kroymann, CC, s.l., I, 1954, V, 8, 11: *Aequae prae-scribens silentium mulieribus in ecclesia, ne quid discendi dumtaxat gratia loquantur, – ceterum*

privato e il suo ufficio di educatrice dei figli era apprezzato: la madre che insegnava i principi rudimentali della fede ricevette anzi un riconoscimento sempre più ampio nei secoli finali del Medioevo¹¹. La dimensione pubblica le era, invece, completamente interdetta.

In linea con questi principi, in piena età medievale, Tommaso d'Aquino attribuiva alle donne licenza di parola al riparo delle mura domestiche e riconosceva loro il dono della profezia quale forma carismatica¹². Altri si distinsero per il rigore con il quale contestarono vivamente i comportamenti irriguardosi di talune donne che osavano parlare tra la gente, nelle pubbliche adunanze, e pretendevano di insegnare agli uomini. Gilberto da Tournai e Graziano erano stati espliciti nelle loro pesanti condanne. Per Graziano, preceduto nella sua posizione dal vescovo d'epoca carolingia Attone di Vercelli, neanche le donne «dotte e sante» erano autorizzate a ignorare tali divieti¹³. Se qualche straordina-

prophetandi velamen imponit – ex lege accipit subiciendae feminae auctoritatem, quam, ut semel dixerim, nosse non debuit nisi in destructionem; Id., *De virginibus velandis*, ed. E. Dekkers, CC, s.l., 2, 1954, IX, 1: *Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare*), Graziano (*Corpus iuris canonici*, I. *Decretum Magistri Gratiani*, ed. E.L. Richter, Graz 1955, II, 21, 4, 3; II, 33, 5, 13. 19 [sulla necessità di portare il velo]; II, 33, 5, 12 [sull'*ordo naturalis* che sottopone la donna all'uomo *ut maiori serviat minor*]; I, 23, 29 [sul divieto per la donna di insegnare]); e Innocenzo III (*Innocentii III Regestorum sive epistolarum lib. XIII*, PL 216, 187, col. 356: [...] *abbatissae videlicet [...] legentes Evangelium praesumunt publice praedicare*). Indicativo è che queste siano ancora oggi le fonti storico-giuridiche utilizzate per attestare l'inferiorità della donna nel diritto canonico: I. Raming, *La posizione di inferiorità della donna secondo il diritto canonico vigente*, in «Concilium», 1, cit., pp. 88-91. Sul tema paolino del velo, vd. la recente posizione di G. Signori, *Veil, hat or hair? Reflections on an asymmetrical relationship*, in «The Medieval History Journal», 8, 1 (2005), pp. 25-47.

¹¹ D. Alexandre-Bidon, *Des femmes de bonne foi. La religion des mères au Moyen Âge*, in «La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi», dir. J. Delumeau, Paris 1992, pp. 91, 97; N. Bériou, *Femmes et prédicateurs. La transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècles*, *ibidem*, pp. 53 sgg., 65.

¹² Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, ed. Paulinae, Alba-Roma 1962, II, 2, q. 177, art. 2: *Respondeo dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo, private ad unum vel paucos, familiariter colloquendo. Et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publice alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro [...]. Docere autem et persuadere in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad prelatos [...] mulieres, si gratiam sapientiae aut scientiae habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam*; vd. anche III, q. 55, art. 1, e, per l'inferiorità dell'essere femminile, I, q. 92, art. 1-4.

¹³ Gilberto da Tournai, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, ed. A. Stroik, in «AFH», 24 (1931), pp. 61-62; Attonis episcopi Vercellensis *Capitulare*, PL 134, cc. 11-12, coll. 30-31: *Ut feminae ad altare non accedant; Ut feminae sacrata vasa, vel pallas non contingant*; c. 81, col. 44: *De doctrina virorum et mulierum [...]. Et mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non audeat vel praesumat*; Gratiani *Decretum*, I, 23, 29: *Mulier, quamvis docta et sancta,*

ria personalità femminile emergeva e riusciva ad esprimere, addirittura anche per iscritto, il suo pensiero, come fecero Dhuoda in ambito laico e, secoli dopo, Ildegarda di Bingen in quello ecclesiastico, sembrava a tutti un fatto fuori dell'ordinario, un *unicum*. La stessa badessa di Bingen era consapevole dei limiti dell'essere donna: si protestava *paupercula mulier et indocta* e avvertiva l'ardire e la pochezza della sua mente davanti all'impenetrabilità della dottrina. In verità, scriveva ai Grandi del tempo e in tanti le riconoscevano un'autorità straordinaria. Non aveva esitato a criticare aspramente la corruzione dei pastori di Dio, dei quali denunciava la cecità e l'avarizia, e l'azione dell'imperatore Federico I, che nella sfida all'autorità pontificia si sarebbe poi spinto fino a sostenere non uno, ma due antipapa: «Dinanzi agli occhi della visione mistica ho chiaro che ti comporti come un bambino, anzi come un pazzo [...]»¹⁴. Le era stato permesso di predicare in pubblico e, fra il 1161 e il 1163, durante uno dei suoi quattro giri di prediche, aveva pronunciato una famosa omelia contro i Catari¹⁵. Eppure era convinta di essere solo una portavoce dello Spirito Santo; con ogni evidenza, il suo pensiero, così come quello di ogni altra donna dei tempi medievali, rimaneva fortemente dipendente dal magistero della Chiesa¹⁶. Ciò detto, non sorprende che Ildegarda giungesse a scrivere che «le donne non devono accostarsi al mio altare perché esse sono un abitacolo debole e fragile, e perché esse sono fatte per generare dei figli e, quando li hanno generati, per allevarli.

viros in conventu docere non presumat. Laicus autem presentibus clericis (nisi ipsis rogantibus) docere non audeat; e anche III, 4, 20. Tutti riprendono l'espressione contenuta in *Les Statuta ecclesiae antiqua*, ed. C. Munier, Paris 1960, 37, p. 86: *Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non praesumat*.

¹⁴ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, I-II, ed. L. Van Acker, CC, *Continuatio mediaevalis*, 91-91A, 1991-1993; III, edd. L. Van Acker (†) – M. Klaes-Hachmöller, CC, *Continuatio mediaevalis*, 91B, 2001, I, ep. XV_R: *Hildegardis ad pastores*; II, ep. CLXX_R: *Hildegardis ad sacerdotes*; III, ep. CCCXIII: *Video enim te in mystica visione velut pervulum et velut insane viventem ante vivos oculos*; e anche, sempre indirizzate a Federico I, epp. CCCXII, CCCXV-CCCXVI.

¹⁵ Sanctae Hildegardis *Acta*, PL 197, XII, col. 69: (*Ego autem timida et paupercula*) *Per duos annos valde fatigata sum ut coram magistris et doctoribus ac caeteris sapientibus in quibusdam maioribus locis ubi mansio illorum (eretici) est, vivente voce ista profferrem*; i viaggi sono confermati in *Vita sanctae Hildegardis*, *ibidem*, col. 122; Hildegardis *Epistolarium*, II, ep. CLXIX_R: *Hildegardis de Catharis*. Su tali esperienze di Ildegarda, vd. A. Valerio, *La questione femminile nel Medioevo: stato attuale e nuove prospettive*, in «Le abbazie nullius. Giurisdizione spirituale e feudale nelle comunità femminili fino a Pio IX. Atti del convegno di studio Conversano 29-31 ott. 1982», Conversano 1984, p. 340 e pp. sgg. sul tema; E. Ennen, *Le donne nel Medioevo*, tr. it., Roma-Bari 1986, pp. 163-164.

¹⁶ Per una lettura in tal senso della produzione letteraria di Ildegarda di Bingen, vd. D. Regnier-Bohler, *Voci letterarie, voci mistiche*, in Duby-Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Il medioevo*, cit., pp. 482-487; P. L'Hermite-Leclercq, *Le donne nell'ordine feudale (XI-XII secolo)*, *ibidem*, pp. 299-300; Bériou, *Femmes et prédicateurs*, cit., pp. 65-66 e n. 35 di p. 65 ove bibliografia sul tema.

Ma la donna non genera da se stessa, bensì per mezzo dell'uomo, così come la terra non è lavorata da se stessa, ma dal contadino. È per questo che, come la terra che non può lavorarsi da se stessa, la donna non potrebbe essere uguale al prete nell'ufficio della consacrazione del corpo e del sangue di mio figlio»¹⁷.

Era il risultato ultimo di un processo iniziato precocemente in parallelo con «l'istituzionalizzazione e l'adattamento graduali del movimento cristiano alle strutture patriarcali del tempo» che comportarono «una patriarcalizzazione delle funzioni di comando cristiane che doveva necessariamente eliminare un po' per volta le donne dai posti di comando o relegarle a ruoli femminili subordinati»¹⁸. Certo, la partecipazione attiva della donna alla diffusione del Cristianesimo fu apprezzata, ma l'apostolato delle varie Clotilde, Clotsinda o Leoba, per scrutare solo i secoli alto-medievali, rimase povera cosa se paragonato a quello di un Remigio, vescovo di Reims, o di un Bonifacio, martire dei Frisoni¹⁹.

La Chiesa fu in fin dei conti più rigorosa del legislatore civile che, pur scaricando in generale le donne dalla gestione del potere, dai tribunali e dall'insegnamento, riservò ad alcune di esse compiti di tutto rispetto: reggenti governavano in nome dei figli minorenni; dame dell'aristocrazia amministravano il patrimonio familiare per conto dei coniugi assenti; talvolta, in casi eccezionali, anche i tribunali ammettevano la testimonianza femminile. Né si deve dimenticare, ricordando le disposizioni che impedivano alla donna di accedere alle Università medievali e ostacolavano, ad esempio, il suo ingresso nella professione medica, che l'Università stessa fu ai suoi inizi una creatura della Chiesa.

Eppure non era stato sempre così. La Chiesa, forse sollecitata dalla sua stessa ostilità alle seconde nozze, aveva per tempo valutato con attenzione la missione che le vedove avrebbero potuto svolgere a favore della società, costituendole in una sorta di 'ordine'²⁰. Alle vedove e al *de bono viduitatis* avevano

¹⁷ Hildegardis *Scivias*, edd. A. Führkötter-A. Carlevaris, CC, *Continuatio mediaevalis*, 43-43A, 1978, II, 6, c. 76: *Quod feminae ad officium altaris non debent accedere*. Sul tema vd. soprattutto A. Thompson, *Hildegard of Bingen on gender and the priesthood*, in «ChHist», 63 (1994), pp. 349-364.

¹⁸ E. Fiorenza, *Il ruolo delle donne nel movimento cristiano primitivo*, in «Concilium», 1, cit., p. 34, e a p. 25 sgg. un esame dei racconti evangelici volto a dimostrare «la tendenza a sminuire il ruolo delle donne come testimoni» apostoliche.

¹⁹ Sulle attività missionarie delle donne nei primi secoli medievali, vd. F. Lifshitz, *Des femmes missionnaires: l'exemple de la Gaule franque*, in «RHE», 83 (1988), pp. 5-33. J. Tibbets Schulenburg (*Female sanctity: public and private roles, ca. 500-1100*, in «Women and power in the Middle Ages», cur. M. Erler-M. Kowaleski, Athens-London 1988, p. 105) è comunque convinta che «their crucial role in the missionary effort was recognized by the church hierarchy».

²⁰ Sul tema vd. J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, in «Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident», dir. G. Le Bras, III, Paris 1958, p. 186 sgg.;

dedicato le loro riflessioni Ambrogio, Agostino, Gerolamo²¹; in diversi canoni conciliari il tema era stato dibattuto con precisazioni sull'*officium* da assegnare a queste fedeli speciali e sui limiti insiti in tale impegno²². Per la *Didascalia*, esse dovevano avere almeno cinquanta anni perché fosse meno probabile un secondo matrimonio (dunque, la loro doveva essere la prima e unica vedovanza); a loro era precluso – tranne le poche concessioni contenute nelle *Costituzioni apostoliche* – il ministero della parola, oltre a quello del battesimo, ma era ritenuta ugualmente importante la funzione assistenziale in relazione alla visita dei malati e alla preghiera. Senza contare il significato che potevano acquistare il loro esempio e il loro consiglio per le più giovani²³. Alle vedove era richiesta la sottomissione al vescovo e ai diaconi, alla cui autorità dovevano indirizzare quanti avessero ritenuto bisognevoli di istruzione sulla parola di Dio.

K. Bihlmeyer-H. Tuechle, *Storia della Chiesa*, I: *L'Antichità cristiana*, tr. it., Brescia 1969⁵, p. 134; Gryson, *Il ministero della donna*, cit., pp. 33-34, 77-84, 110; A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977, pp. 49-50, 70-73, 131-134; V. Grossi-A. Di Berardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984, p. 105; L. Pietri, *L'organizzazione di una società clericale*, in *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, 2: *La nascita di una cristianità (250-430)*, cur. Ch.-L. Pietri, tr. it., Roma 2000, p. 528; E. Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, tr. it., Milano 2000, pp. 277-282; A. Blamires, *Beneath the pulpit*, in «The Cambridge Companion to medieval women's writing», ed. C. Dinshaw-D. Wallace, Cambridge 2003, p. 141 sgg.; E. Santinelli, *Des femmes explorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq 2003, p. 147 sgg.

²¹ Ambrosii *De viduis*, in Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis *Opera*, 14/1, cur. F. Gori, Milano-Roma 1989; Augustini *De bono viduitatis*, in Sant'Agostino, *Matrimonio e verginità*, cur. A. Trapé-M. Palmieri-V. Tarulli-N. Cipriani-F. Monteverde, Roma 1978; Saint Jérôme, *Lettres*, ed. J. Labourt, «Les Belles Lettres», I-VII, Paris 1949-1971, pp. 54, 74, 120, 123.

²² Già il primo Concilio di Toledo del 397-400 precisa che *nulla professa vel vidua, absente episcopo vel presbytero, in domo sua antiphonas cum confessore vel servo suo faciat* (*Conc. I Toletan.*, in La collezione canonica hispana, IV: *Concilios Galos. Concilios hispanos: primera parte*, por G. Martínez Diez-F. Rodríguez, Madris 1984, can. 9); il Concilio d'Orange del 441 impone alle vedove un vestito speciale (*Conc. Auras.*, a. 441, in *Concilia Galliae*, a. 314-a. 506, ed. C. Munier, CC, s.l., 148, 1963, can. 27: *Viduitatis servandae professionem coram episcopo in secretario habitam imposita ab episcopo veste viduali indicandam*); e il can. 21 del *Conc. Turon.*, a. 567, dopo aver precisato che *Sed omnes sciunt, quod numquam in canonicis libris legitur benedictio vidualis, quia solus propositus illi sufficere debet*, continua ricordando le norme dettate ad Epaona e ad Orléans contro l'ordinazione delle diaconesse, su cui vd. *infra*. Altre disposizioni detta il *Conc. X Toletan.*, can. 4-5.

²³ *Didascalia*, III, 1, 1-3; 2, 1-2; 5, 2-3; 6, 1; 9, 1-3. Per le citazioni della *Didascalia* e delle *Costituzioni apostoliche* usiamo l'edizione curata da F.X. Funk (*Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Padebornae 1905 [rist. anast. Torino 1962]); ma vd. anche E. Tidner, *Didascaliae apostolorum. Canonum ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae, Versiones Latinae*, Berlin 1963. Le *Costituzioni apostoliche* (su cui vd. Gryson, *Il ministero della donna*, cit., p. 109 sgg.) pretendono i sessant'anni e precisano che la vedova non è «ordinata»; la stessa età è richiesta da Tertulliano, per il quale l'inserimento precoce poteva provocare situazioni scandalose: Tertulliani *De virginibus velandis*, IX, 2-3.

Alcuni tratti le assimilavano già alle future monache con le quali avrebbero condiviso, infatti, la continenza, la preghiera, l'obbedienza; pertanto, a molti è parso scontato considerarle le antesignane del monachesimo femminile.

Erano in pratica un gruppo di donne che offrivano a Dio la loro vedovanza, in assenza di una vera ordinazione. Per Paolo era opportuno che la vedova sessantenne, desiderosa di dedicarsi agli altri, non avesse parenti prossimi: «Onora le vedove che sono veramente vedove. Se però qualche vedova ha dei figli o nipoti, costoro imparino ad esercitare la pietà verso la propria famiglia e a rendere il contraccambio ai loro genitori, poiché questo è gradito davanti a Dio»²⁴. Solo le vedove prive di legami potevano, dunque, essere iscritte nel previsto 'catalogo'²⁵.

Un vero «ministero femminile dei sacramenti» sembra, invece, essere attestato da alcuni documenti del III secolo: una lettera di Cipriano del 256, ad esempio, ricorda quella donna-profetessa della Cappadocia che, nel 235, durante la persecuzione attuata da Massimiano, celebrava il rito battesimale e l'eucaristia «non discostandosi in nulla dai canoni della Chiesa»²⁶. E due affreschi nelle catacombe romane di Callisto, Domitilla e Priscilla raffigurano una celebrazione della messa con l'assistenza di una donna e una benedizione eucaristica, non è chiaro se guidata o meno da una sacerdotessa, con un gruppo di donne²⁷.

La testimonianza di Cipriano, forse da ricollegare tuttavia al movimento montanista, e quella artistica introducono il tema, ampiamente dibattuto, della presenza femminile nell'*ordo ecclesiasticus* o, più precisamente, del ruolo effettivo riconosciuto dalla Chiesa alle diaconesse²⁸. Un ruolo che, ancorché non

²⁴ Paolo, *I Timoteo*, 5, 3-4.

²⁵ Che si tratti effettivamente di un «ordine investito di funzioni propriamente clericali», è argomento ancora dibattuto: Gryson, *Il ministero della donna*, cit., pp. 33-34 e nn. 74-75 ove bibliografia.

²⁶ Cypriani *Epistulae*, in Cypriani *Opera omnia*, ed. G. Hartel, CSEL, III, 2, 1871, ep. 75, c. 10; sul punto vd. le riflessioni di V. Saxer, *La missione: l'organizzazione della chiesa nel III secolo*, in *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, 2, cit., pp. 57-58.

²⁷ Sulla partecipazione femminile alle liturgie antiche, financo a quelle eucaristiche, vd. J. Morris, *Storia nascosta di donne*, tr. it., Bari 1980, p. 20; Corsi, *Dal sacrificio al maleficio*, cit., p. 24.

²⁸ Sul diaconato femminile, attestato fin dai primi secoli cristiani (basti pensare a Febe, citata da Paolo: Romani, 16, 1-2: «Vi raccomando Febe, nostra sorella che è diaconessa nella chiesa di Cenchrea [...]») e sull'evoluzione dell'istituto già dall'età patristica, vd., ricchi di riferimenti testuali e bibliografici, Gryson, *Il ministero della donna*, cit., p. 22 sgg.; J. Ysebaert, *The deaconesses in the western church of late antiquity and their origin*, in «Eulogia. Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire», cur. G.J.M. Bartelink-A. Hilhorts-C.H. Kneepkens, Steenbrugge-Den Haag, Sint.-Pietersabdij 1991, pp. 421-436; cfr. inoltre, H. Leclercq, v. *Diaconesse*, in «DACL», IV, Paris 1920, coll. 735-733; C. De

si sia mai tradotto in vero sacerdozio²⁹, assegnava comunque alla donna uno spazio notevole e gratificante nella vita ecclesiastica.

La posizione di quanti, sulla scia di A. Kalsbach³⁰, hanno ritenuto di poter ascrivere il fenomeno delle diaconesse alla fase missionaria della Chiesa, non

Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (507-814)*, Louvain-Paris 1936, p. 16; J. Forget, v. *Diaconesses*, in «Dictionnaire de Théologie catholique», IV, 1, Paris 1939, coll. 685-703; Y. Congar, v. *Diaconesses*, in «Catholicisme. Hier aujourd'hui demain», III, Paris 1952 coll. 719-721; A. Kalsbach, v. *Diakonisse*, in «RLAC», III, Stuttgart 1957, coll. 917-928; Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain*, cit., pp. 122-125; J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, s.l. 1960, pp. 63-68, 121 sgg., 136-138; Metz, *Le statut de la femme*, cit., pp. 97-99; Bihlmeyer-Tuechle, *Storia della Chiesa I*, cit., pp. 133-134, 363; L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976, pp. 11-19, 78-83; Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, cit., pp. 86-87, 135-138, 151-153; A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982; Grossi-Di Berardino, *La Chiesa antica*, cit., pp. 96-97, 104-106; H. Le Bourdellès, *Les ministères féminins dans le haut Moyen-Âge en Occident*, in «La femme au moyen-âge», cit., pp. 11-23; Wemple, *Le pouvoir des femmes*, cit., p. 346; Ead., *Le donne*, cit., pp. 236-237; Corsi, *Dal sacrificio al maleficio*, cit., pp. 12-38; P.F. Beatrice, *Storia della Chiesa antica. I primi secoli*, Casale Monferrato 1991, p. 45; P. Sorci, *Ministeri liturgici della donna nella Chiesa antica*, in «Donna e ministero. Un dibattito ecumenico», cur. C. Militello, Roma 1991, pp. 17-96; Id., *Diaconato e altri ministeri liturgici della donna*, in «La donna nel pensiero cristiano antico», cur. U. Mattioli, Torino 1992, pp. 331-364; M. Parisse, *Les nonnes*, in «Moines et religieux au Moyen Âge», cur. J. Berlioz, Paris 1994, pp. 187-188; L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes*, cit., pp. 79-81, 232 sgg.; G. Macy, *The ordination of women in the early Middle Ages*, in «ThS», 61 (2000), pp. 481-507; Pietri, *L'organizzazione di una società clericale*, cit., p. 528; Wipszycka, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 283-286; G. Muschiol, *Men, women and liturgical practice*, in «Gender in the early medieval world. East and West, 300-900», ed. L. Brubaker-J. M.H. Smith, Cambridge 2004, pp. 198-216, in particolare p. 202. Un panorama completo della produzione storiografica recente sul tema, analizzata criticamente, è in M. Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Milano 2004, a questo studio rimandiamo per un approfondimento bibliografico.

²⁹ Così si esprimono, fra gli altri, A. Marranzini, *Il ristabilimento del diaconato*, in «CivC», 116 (1965 II), p. 558; G. Otranto, *Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I*, in «VetChr», 19 (1982), pp. 342-343; L. Leonardi, *Il problema dell'ammissione delle donne al sacerdozio*, in «Le abbazie nullius», cit., pp. 359-365; M.A. Rossi, *Priesthood, precedent and prejudice: on recovering the women priest of early Christianity*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 7 (1991), pp. 73-94; A. Dulles, *L'ordinazione delle donne. I motivi per dire no*, in «CivC», 149 (1998 III), pp. 120-124; in particolare P. Sorci (*Donna e diaconato: un'indagine storico-liturgica*, in «Discernere oggi [le vie, i problemi, le emergenze]», cur. G. Bellia, Reggio Emilia 1998, pp. 93-112) riflette sull'opportunità che la donna, esclusa comunque dal sacerdozio, sia inclusa dalla Chiesa nel diaconato, reinserito dal Concilio Vaticano II come «grado permanente della sacra gerarchia» (p. 93), giacché «il diacono non è ordinato per il sacerdozio, ma per il servizio» (p. 97). Un *excursus* storicamente più ampio del tema è offerto dai saggi in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, cur. D. Corsi, Roma 2004.

³⁰ A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg im Breisgau 1926, pp. 46-49; la posizione dello storico è ripresa da Ennen, *Le donne*, cit., p. 52.

è pienamente condivisibile. I tempi della missione evangelizzatrice, peraltro difficilmente circoscrivibili, non paiono coincidere con la scomparsa della categoria. La Chiesa non aveva ancora completato il suo consolidamento quando i suoi rappresentanti si impegnarono in sede conciliare a sconfessare la funzione femminile. I primi documenti contrari all'istituto della diaconia femminile risalgono ai secoli IV-VI, quando ancora sacche di paganesimo erano presenti non solo ai margini dell'Occidente, laddove stentavano ad imporsi nuove entità statali, ma addirittura all'interno delle regioni controllate dal vescovo di Roma, come emerge chiaramente dal *Registrum epistularum* di Gregorio Magno³¹.

Più interessante risulta la riflessione sulla relazione tra la funzione diaconale femminile e l'evoluzione della liturgia battesimale, che venne sempre più anticipata per ciò che concerne il momento previsto per la sua somministrazione, all'età infantile. In un primo tempo, il fatto che il battesimo fosse destinato agli adulti aveva creato non pochi problemi. Era anzitutto inopportuno che fosse un chierico ad officiare la liturgia battesimale delle donne, le quali, secondo il rituale, dovevano immergersi, nude, nelle acque purificatrici. Le diaconesse, invece, potevano meglio seguire le battezzande in quei momenti della cerimonia, nel pieno rispetto del pudore. Potevano ungerne il corpo e accoglierlo dopo l'immersione senza destare scandalo. Tuttavia, la *Didascalia* è chiara quando riserva la formula battesimale ad un chierico: *vir autem pronuntiet super eas nomina invocationis Deitatis in aqua*³². E gli *Statuta ecclesiae antiqua*, pur prevedendo l'assistenza femminile, non riconoscono alle donne impegnate nella liturgia il titolo diaconale³³. Quando poi ad essere battezzati furono prevalentemente i bambini, il compito femminile perse rilevanza, come difatti sottoli-

³¹ Esplicite sono le preoccupazioni di Gregorio sulla persistenza dei culti pagani, ad esempio, nelle campagne sarde: Gregorii *Registrum Epistularum*, ed. D. Norberg, CC, s.l., 140-140A, 1982, VIII, 1: [...] *ad fidem reducere [...] sive eos qui necdum baptizati sunt, admonendo, rogando, de venturo iudicio terrendo, rationem quoque reddendo quia ligna et lapides colere non debent, festinet fraternitas tua omnipotenti.*

³² *Didascalia*, III, 12, 3, e anche 1-4 = *Const. Apost.*, III, 16. Le Bourdellès (*Les ministères féminins*, cit., p. 21) tuttavia non crede che la probabile diffusione anche in Occidente dell'unzione battesimale della testa, anziché del corpo intero, possa spiegare la scomparsa di un ministero pastorale. Comunque sia, il divieto per una donna di amministrare il battesimo è chiaramente esplicitato in Gratiani *Decretum*, III, 4, 20: *Mulier, quamvis docta et sancta, baptizare aliquos [...], non presumat.*

³³ *Les Statuta ecclesiae antiqua*, 41, p. 86: *Mulier baptizare non praesumat*; 100, pp. 99-100: *Viduae vel sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad id officium, ut possint aperto et sano sermone docere imperitas et rusticanas mulieres, tempore quo baptizandae sunt, qualiter baptizatoris ad interrogata respondeant et qualiter, accepto baptisate, vivant.*

neava – in età carolingia – il vescovo Attone³⁴. La diaconessa mantenne a lungo soprattutto le sue mansioni caritative e assistenziali.

L'istituto era, invece, nato con ben altri contenuti: le fonti confermano la presenza nella Chiesa antica di riti che rimandano ad una vera ordinazione delle diaconesse, impartita anche con l'imposizione delle mani. Secondo quanto provano le *Costituzioni apostoliche*, la cerimonia era celebrata dal vescovo alla presenza dei presbiteri, dei diaconi e delle diaconesse; all'imposizione delle mani faceva seguito una preghiera ufficiale: «Dio eterno, Padre di Nostro Signore Gesù Cristo, creatore dell'uomo e della donna, tu che hai riempito di Spirito Maria, Debora, Anna e Olda, tu che non hai disdegnato far nascere il tuo unico Figlio da una donna, tu che hai designato nella Tenda della testimonianza e nel Tempio le custodi delle tue sante porte, rivolgiti ora il tuo sguardo su questa tua serva designata per il diaconato. Donale lo Spirito Santo e purificala da ogni macchia della carne e dello spirito, affinché ella risponda degnamente del compito che le è stato assegnato, per la tua gloria e per la lode del tuo Cristo, con il quale sia a te gloria e adorazione, come pure allo Spirito Santo, nei secoli. Amen»³⁵.

È tuttavia nella legislazione giustiniana che il carattere clericale del diaconato femminile viene affermato senza ombra di dubbio. Nel marzo del 535, Giustiniano si preoccupava di determinare il numero dei chierici che potevano gravare sulle chiese di Bisanzio, al fine di porre un tetto al loro preoccupante e problematico aumento. Per la cattedrale di Santa Sofia furono programmati posti per quattrocentoventicinque chierici, quaranta dei quali erano riservati alle

³⁴ Attonis Vercellensis episcopi *Epistolae*, PL 134, ep. 8, col. 114: [...] *Talibus etiam credimus baptizandi mulieres iniunctum esse officium, ut absque ulla penitus verecundia aliarum corpora ab his tractarentur* [...]. *Nam in tanta parvitate ob parentum religionem infantulae baptizantur, ut nulla eis verecundia, nullus baptizantibus voluptatis possit stimulus impedire. Unde iam statum est, ut mulier baptizandi usum assumere non praesumat.*

³⁵ *Const. Apost.*, VIII, 19. Sul tema, vd. anche: Concilio di Nicea I, a. 325, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cur. G. Alberigo-G.L. Dossetti-Perikles-P. Joannou-C. Leonardi-P. Prodi, Bologna 1991, can. 19: «[...] Questo modo di agire sarà usato anche con le diaconesse e, in genere, con quanti hanno un ministero nella chiesa. Quanto alle diaconesse che sono nella stessa situazione, in particolare ricordiamo che esse, non avendo ricevuto alcuna imposizione delle mani, devono essere computate senz'altro tra i laici»; Concilio di Calcedonia, a. 451, *ibidem*, can. 15: «Non si ordini diacono una donna prima dei quarant'anni, e non senza diligente esame. Se per caso, dopo aver ricevuto l'imposizione delle mani e avere esercitato per un certo tempo il ministero, osasse contrarre matrimonio, disprezzando con ciò la grazia di Dio, sia comunicata insieme a colui che si è unito a lei». Per l'imposizione delle mani, contestata da R. Metz (*La consécration des vierges*, in «RDC», 6 [1954], p. 336, n. 60), vd. la discussione storiografica, riferita specialmente all'interpretazione del canone niceno, in Scimmi, *Le antiche diaconesse*, cit., pp. 176-183. Alla stessa autrice rimandiamo per una più esaustiva e puntuale citazione di tutti i passi della *Didascalia* e delle *Costituzioni* riguardanti il diaconato femminile (p. 209 sgg.). Per la preghiera tratta dalle *Costituzioni apostoliche*, vd. Gryson, *Il ministero della donna*, cit., p. 124 e i commenti di Sorci, *Donna e diaconato*, cit., pp. 104-105.

diaconesse. Il testo giustiniano si riferisce chiaramente a diaconi di sesso maschile e femminile; dunque ad un grado dell'*ordo ecclesiasticus* in cui sono inseriti esponenti dei due sessi³⁶. Ancora più esplicita la *Novella* 6,6 che contemplava l'ordinazione femminile, con la successiva destinazione della nuova diaconessa ad una chiesa specifica³⁷. L'ampia normativa precisava, poi, i doveri e i diritti delle diaconesse, ordinate solo se vergini o vedove *unius viri*, prevedendone la castità assoluta, la difesa da ogni tentativo di rapimento o di violenza, l'obbligo di abitare da sole o con i familiari più stretti, il privilegio di essere economicamente a carico della loro chiesa e di godere della giurisdizione vescovile³⁸. L'incarico liturgico prevalente era un ministero nella celebrazione del battesimo e, genericamente, «nelle altre funzioni che abitualmente sono da loro compiute nei venerabili misteri»³⁹.

Fu questa la legislazione più aperta e favorevole ad una presenza femminile nella Chiesa. Non a caso, difatti, il diaconato femminile si mantenne più a lungo proprio in Oriente⁴⁰.

Nella *pars occidentalis*, invece, si verificò una 'chiusura' sempre più severa che negò ogni prospettiva clericale alle donne. La produzione di canoni conciliari, contrari alla partecipazione femminile ai ministeri ecclesiastici e, più specificamente, all'ordinazione di diaconesse, fu precoce ed inesorabile: ne furono emanati nel 380 a Saragozza, nel 394 a Nîmes, nel 441 ad Orange⁴¹. E sono solo le tappe più rilevanti.

³⁶ *Novellae*, in *Corpus iuris civilis*, III, edd. R. Schoell-G. Kroll, 1988, 3, *praef.*; 3, 1: *Quapropter sancimus non ultra sexaginta quidem presbyteros in sanctissima maiore ecclesia esse, diaconos autem masculos centum, et quadraginta feminas, [...], ita ut sit omnis numerus reverentissimorum clericorum sanctissimae maioris ecclesiae in quadringentis viginti quinque [...]*.

³⁷ *Nov. 6, 6*: [...] *liceat eam in aliquo venerabilium asceteriorum ordinari et in illo habitare [...]*. La norma è specificamente destinata alle diaconesse ordinate per vari motivi prima dell'età canonica, qui fissata a cinquanta anni.

³⁸ Per queste norme, vd. *Nov. 6, 6*; 123, 21. 28. 30. 37. 43; 131, 13, 3; *Codex Justinianus*, in *Corpus iuris civilis*, II, ed. P. Krueger, 1989, I, 3, 45, 9; I, 3, 53, 3-4.

³⁹ *Nov. 6, 6*: [...] *ad sacrum venire ministerium et adorandis ministrare baptismatibus et aliis adesse secretis, quae in venerabilibus mysteriis per eas rite aguntur*.

⁴⁰ Vd. sul tema, che non sarà sviluppato in questa sede, Gryson, *Il ministero della donna*, cit., pp. 169-174.

⁴¹ Il concilio di Saragozza del 380 (= *Conc. Caesaraugustanum*, can. 1: *Ut feminae fideles a virorum alienorum coetibus separentur. Ut mulieres omnes ecclesiae catholicae et fideles a virorum alienorum lectione et coetibus separentur, vel ad ipsas legentes aliae studio vel docendi vel discendi convenient, quominus hoc Apostolus iubet*) dettava norme volte probabilmente a mettere in guardia le donne contro le pratiche del priscillianesimo che, secondo Gryson (*Il ministero della donna*, cit., pp. 187-188; ma vd. le osservazioni di R. Barcellona, *Lo spazio declinato al femminile nei concili gallici fra IV e VI secolo*, in «*Munera amicitiae*. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco», cur. R. Barcellona-T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, p. 30 e p. 25 sgg. sul tema in generale), aveva importato in Occidente il titolo di dia-

L'istituto, tuttavia, non scomparve. Una testimonianza non del tutto esplicita riguarda l'Italia al tempo di papa Gelasio: in una lettera indirizzata, nel marzo 494, ai vescovi dell'Italia meridionale, il pontefice condanna la pratica di consacrare le vedove con l'imposizione del velo e la benedizione vescovile. Che si tratti di vedove professe o di diaconesse non è chiaro. Un'espressione del testo gelasiano, tuttavia, rimanda indubbiamente ad una funzione sacerdotale, visto che il biasimo pontificio era diretto contro «alcune donne che adempiono il servizio dei santi altari [...] e compiono tutte le altre cose che furono assegnate al ministero dei soli uomini»⁴². Una funzione ancora più ampia rispetto a quelle più o meno chiaramente segnalate dalla normativa imperiale. Ma, forse, il papa era stato fuorviato da notizie infondate o esagerate ad arte⁴³; oppure, come appare più probabile, la Chiesa dell'Italia meridionale, già da tempo collegata ad ambienti bizantini, non solo aveva continuato a dare rilevanza all'azione femminile, ma ne aveva amplificato i contenuti in maniera tale da suscitare la riprovazione romana. Non è un caso che, ancora nella seconda metà del secolo IX, l'arcivescovo della Calabria, Leone, chiedesse lumi al patriarca Fozio a proposito dell'impiego di diaconesse per portare l'eucaristia ai prigionieri dei saraceni⁴⁴.

Anche in Gallia il diaconato femminile resistette a lungo ai divieti: risale ai primi anni del VI secolo la notizia che alcuni preti bretoni celebravano l'eucaristia assieme a donne dette *conhospitae*, i cui compiti si limitavano per la verità

conessa; *Conc. Nemaues.*, a. 394/396, can. 2: *Illud aetiam a quibusdam suggestum est ut, contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus, in ministerium foeminae, nescio quo loco, leviticum videantur adsumptae; quod quidem, quia indicens est, non admittit ecclesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatio destruat: providendum ne quis sibi hoc ultra praesumat*; *Conc. Auras.*, a. 441, can. 25 (26): *Diaconae omnimodis non ordinandae: si quae iam sunt, benedictioni quae populo impenditur capita submittant*: la diaconia è dunque solo una benedizione simile a quella ricevuta dal popolo.

⁴² A. Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, Hildesheim-New York 1974 (rist. ed. 1867), ep. 14, 26: *Nihilominus impatenter audivimus, tantum divinarum rerum subiisse despectum, ut feminae sacris altaribus ministrare firmentur, cunctaque non nisi virorum famulatus deputata sexum, cui non competunt, exhibere*; per una riflessione attenta sulla fonte, vd. Otranto, *Note sul sacerdozio femminile*, cit., p. 343 sgg.; Id., *L'Italia meridionale tra cristianizzazione del territorio e rapporti col mondo bizantino*, in «*Ad contemplandam sapientiam*: studi di filologia letteraria storia in memoria di Sandro Leanza», Soveria Mannelli 2004, p. 511.

⁴³ Vd. per questa ipotesi Le Bourdellès, *Les ministères féminins*, cit., p. 14.

⁴⁴ Per la testimonianza, vd. A. Pertusi, *La Chiesa greca in Italia*, in «Problemi di storia della Chiesa. L'alto medioevo. Il corso di aggiornamento per i professori di storia ecclesiastica dei Seminari d'Italia. Passo della Mendola, 30 agosto-4 settembre 1970», Milano 1973, p. 109, e pp. 99-128 sulla chiesa greca nel Mezzogiorno italiano. Un altro caso, del secolo VIII, riguarda la consacrazione con il titolo diaconale di Eufemia, già sposa di Sergio, prima che questi divenisse vescovo di Ravenna (742/752-770): Agnelli qui et Andreas *Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis*, ed. O. Holder-Egger, MGH, *Script. rer. Langob. et Italic. saec. VI-IX*, 1964², c. 154, su cui vd. Skinner, *Le donne nell'Italia medievale*, cit., p. 83.

ad accompagnare nel loro vagabondare per le campagne i sacerdoti e ad offrire il calice ai contadini che si comunicavano nelle loro povere capanne. Forse quelle donne erano diaconesse che, in quanto tali, partecipavano attivamente ai riti liturgici, o più semplicemente le mogli dei sacerdoti. Non si hanno certezze. Ma, nel 511, tre vescovi franchi, Licinio di Tours, Melanio di Rennes ed Eustochio di Angers, avvertirono la necessità di esternare la loro preoccupazione per iscritto⁴⁵. Ciononostante, altri vescovi franchi continuarono a consacrare diaconesse nelle loro diocesi, cosicché diversi canoni conciliari ritornarono pesantemente sul tema: ad Epaona, nel 517, e ad Orléans, nel 533, si dettarono nuove precise norme che miravano a svuotare completamente l'istituto di significato. Nel 517 la benedizione dispensata alle diaconesse venne riservata esclusivamente alle vedove, solo in quanto penitenti, con un'azione volta a confondere l'*ordo* delle diaconesse con quello, da sempre meno ricco di implicazioni dottrinali e gerarchiche, delle vedove. La benedizione fu ridotta a segno di penitenza e non di ordinazione: *sola eis paenitentiae benedictione, si converti ambiunt, imponenda*⁴⁶. Il risultato fu che, anni dopo, nel 533, i vescovi potevano invocare tali disposizioni per sconfessare la diaconia femminile: *Placuit etiam, ut nulli postmodum foeminae diaconalis benedictio pro conditionis huius fragilitate credatur*⁴⁷. Da allora in poi il termine fu usato, privo di materia sacramentale, per indicare la donna di un diacono⁴⁸.

Le già commentate deliberazioni sull'impurità delle donne e sul loro conseguente allontanamento dai luoghi sacri appaiono ora inserite in un preciso progetto che, marcando le inferiorità naturali del sesso femminile, a tutti i livelli, giustificava le drastiche eliminazioni delle donne da ogni ordine e apparato ecclesiastico.

⁴⁵ Per la fonte, vd. P. De Labriolle, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Fribourg 1913, p. 226; e, nella traduzione italiana, Scimmi, *Le antiche diaconesse*, cit., p. 338: «Da un rapporto del venerabile presbitero Sperato, abbiamo appreso che voi non smettete di portare presso i vostri compatrioti, di capanna in capanna, certe tavole sulle quali celebrate il divino sacrificio della messa, con l'assistenza di donne alle quali date il nome di *conhospitae*; mentre voi distribuite l'eucaristia, esse prendono il calice ed osano amministrare al popolo il sangue di Cristo».

⁴⁶ *Conc. Epaon.*, a. 517, can. 21: *Veduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra paenitus abrogamus, sola eis paenitentiae benedictione, si converti ambiunt, imponenda*.

⁴⁷ *Conc. Aurel.*, a. 533, can. 18.

⁴⁸ *Conc. Turon.*, a. 567, can. 19: *Nam si inventus fuerit presbiter cum sua presbiteria aut diaconus cum sua diaconissa aut subdiaconus cum sua subdiaconissa, annum integrum excommunicis habeatur et depositus ab omni officio clericali inter laicos se observare cognoscat [...]*. Preghiere *ad diaconam faciendam* sono contenute in alcuni sacramentari d'età carolingia e, addirittura, in alcuni pontificali dei secoli X-XV, ma i compiti di tale diaconessa erano limitati «a presiedere la liturgia delle ore e a cantare le lodi divine» (Sorci, *Donna e diaconato*, cit., pp. 107-108).

Le resistenze non mancarono: proprio durante i lavori del Concilio d'Orléans del 533, ai padri conciliari non era parso sufficiente richiamarsi ai principi e denunciare la *fragilitas sexus* come ostacolo al diaconato delle donne, ed avevano anche deliberato su quelle *foeminae, quae benedictionem diaconatus actenus contra canonum acceperunt*, per escluderle dalla comunione se avessero osato convolare a nuove nozze⁴⁹. Alcune consacrazioni diaconali si erano dunque rinnovate e, talvolta, a beneficiarne erano state donne famose, come ad esempio Helaria, la figlia di san Remigio di Reims, e Radegonda, la moglie del sovrano merovingio Clotario I⁵⁰. Proprio la consacrazione di quest'ultima genera qualche perplessità in più se consideriamo che la regina oramai non era vergine, ma non era ancora vedova⁵¹ e non aveva nemmeno raggiunto l'età canonica. Gli stessi dubbi probabilmente dovette nutrire il vescovo Medardo, al quale la regina aveva esposto la sua volontà di vestirsi dell'abito di diaconessa, quando espresse le sue esitazioni sulla fattibilità del progetto sul quale gravavano non pochi impedimenti derivanti dalla duplice condizione, di sposa e di regina, di Radegonda⁵².

Il fenomeno non si esaurì, d'altronde, nel secolo VI⁵³. Diverse diaconesse erano a Roma ai tempi di papa Leone III⁵⁴, e i concili d'età carolingia ripresero

⁴⁹ *Conc. Aurel.*, a. 533, can. 17.

⁵⁰ *Testamentum Remigi Remensis episcopi*, edd. B. Krusch-W. Gundlach-L. Traube, CC, s.l., 117, 1957, p. 447: [...] *benedictae filiae meae Helariae diaconae* [...]; *De vita sanctae Radegundis libri duo*, (= Ven. Fort., *Vita Radeg.*; Baud., *Vita Radeg.*), ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, II, 1956², I, 12: *Sed (Medardo) memor dicentis apostoli: Si qua ligata sit coniugi, non quaerat dissolvi, differebat reginam, ne veste tegetet monacham*. Dopo le veementi argomentazioni della donna, tuttavia, [...] *Quo ille contestationis concussus tonitruo, manu superposita, consecravit diaconam*. Su Radegonda, vd. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, cit., p. 87; J. Lanczkowski, *Radegunde von Thüringen*, in «E&A», 67 (1991), pp. 85-109; J. Verdon, *Le monachisme féminin à l'époque mérovingienne. Le témoignage de Grégoire de Tours*, in «Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988», Saint-Etienne 1994, p. 39.

⁵¹ Così ritiene invece stranamente Wemple, *Le donne*, cit., p. 236, mentre Le Bourdellès (*Les ministères féminins*, cit., p. 17) suggerisce con qualche forzatura – a mio parere – che, se si considera la rottura del legame coniugale fra Radegonda e Clotario I, la regina può essere assimilata ad una vedova.

⁵² Vd. C. Leonardi, *Baudonivia, la biografia*, in «Medioevo al femminile», cit., p. 32.

⁵³ A questo secolo risalgono, probabilmente, alcune iscrizioni, ritrovate a Pavia e in Dalmazia, che citano due diaconesse: la dalmata Ausonia e Teodora, morta a Pavia il 22 luglio 539. Per queste e altre iscrizioni, vd. Martimort, *Les diaconesses*, cit., p. 202; Wemple, *Le donne*, cit., p. 237; Scimmi, *Le antiche diaconesse*, cit., pp. 196-203, 332-333.

⁵⁴ Quando Leone rientrò a Roma nel novembre 799, fu accolto anche da alcune diaconesse: *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, II, Paris 1955-1957, p. 6: [...] *et universo populo romano, cum sanctimonialibus et diaconissis et nobilissimis matronis* [...].

significativamente il dibattito sul tema. Nell'826, allorché bisognò elencare le categorie femminili con le quali non si potevano contrarre legittime nozze, i padri conciliari carolingi aggiunsero le diaconesse alle parenti più prossime, alle vergini velate e alle mogli rapite⁵⁵. Più tardi, a Worms, nell'868, si ritornò sull'età richiesta alle donne che volessero far parte di quel gruppo, precisando che non potevano avere meno di quarant'anni⁵⁶. Per inciso, si preferiva l'indicazione del Concilio di Calcedonia a quella del *Codex Theodosianus* che, come età minima, indicava invece i sessanta anni⁵⁷. E non basta. Nel 1049 Leone IX confermava al vescovo di Porto il privilegio di ordinare diaconesse⁵⁸.

Forse, però, il titolo diaconale si confondeva oramai con quello di badessa *tout-court*, com'era avvenuto ai tempi di Egeria, la pellegrina vissuta nel IV secolo⁵⁹; oppure era usato per le badesse laiche previste già dalla consuetudine carolingia che permetteva ai sovrani di affidare a laici, abbatì e badesse, appun-

⁵⁵ *Conc. Roman.*, a. 826, can. VIII (9): *Considerandum vero nobis est et a populo nimis cavendum, ut nullus ex propria cognatione aut velatam, diaconam vel raptam uxorem accipiat, ne talibus rebus animam perdat et principum institutis damnatus fiat.*

⁵⁶ *Concilia aevi karolini DCCCLX-DCCCLXXIV*, ed. W. Hartmann, MGH, *Concilia*, IV, 1998, *Conc. Worm.*, mai 868, can. 73. La stessa indicazione si riscontra in Gratiani *Decretum*, II, 27, 1, 23; tuttavia nel *textu* (sommario la cui paternità non è certa) di II, 15, 3, pare si volesse invece escludere la possibilità che una donna fosse ancora ordinata diaconessa: *Mulieres autem non solum ad sacerdotium, sed nec etiam ad diaconatum provehi possunt.*

⁵⁷ *Conc. di Calcedonia*, a. 451, can. 15: «Non si ordini una diaconessa prima dei quarant'anni, e non senza diligente esame [...]»; una norma del 390, contenuta nel Codice di Teodosio, richiedeva i sessanta anni per procedere all'ordinazione di una diaconessa (*Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondinis*, in *Codex Theodosianus*, I, edd. P. Krueger-Th. Mommsen, 1990, 16, 2, 27: *Nulla nisi emensis sexaginta annis, [...] secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur*). Il *Codex Justinianus* aveva recepito la disposizione (I, 3, 9: *Nulla nisi emensis sexaginta annis secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur*), ma poi Giustiniano aveva ridotto l'età canonica ai cinquanta anni, per scendere più tardi fino ai quaranta (*Nov. 6, 6: [...] sed super mediam constitutas aetatem et circa quinquaginta annos secundum divinas regulas agentes*; 123, 13: [...] *diaconissam vero in sanctam ecclesiam non ordinari quae minor est annorum XL aut ad secundas venit nuptias*). Altri riferimenti alle diaconesse sono in CTH, 5, 3, 1; 16, 2, 28.

⁵⁸ *Sancti Leonis IX Epistolae et decreta pontificia*, PL 143, ep. 7, col. 598; già nel 1017 Benedetto VIII (*Benedicti VIII Papae Epistolae et decreta*, PL 139, ep. 22, col. 1621) fra i privilegi confermati *ecclesiae Portuensis*, aggiungeva [...] *pari modo concedimus [...] omnem ordinationem episcopalem, tam de presbyteris quam de diaconibus vel diaconissis, seu subdiaconibus, ecclesiis vel altaribus, quae in tota Transtiberi necessaria fuerit, faciendam* [...]. Per altre fonti, vd. Corsi, *Dal sacrificio al maleficio*, cit., p. 37.

⁵⁹ Egeria, *Pellegrinaggio in terra santa*, cur. P. Siniscalco-L. Scarampi, Roma 1992², 23, 3, p. 124: «In quel luogo trovai una mia carissima amica, a cui tutti in Oriente rendevano testimonianza per la sua vita: la santa diaconessa Martana che avevo conosciuto a Gerusalemme, dove si era recata in pellegrinaggio di preghiera; essa aveva la responsabilità di monasteri di *apotattite* o vergini». Sul significato di *apotattite*, vd. n. 148, p. 127: «[...] sembra indicare semplicemente i monaci o *monazotentes*, sia uomini che donne».

to, importanti fondazioni religiose. Attone, allora vescovo di Vercelli, si esprimeva in tal senso; eppure la sua testimonianza si fa intrigante quando ricorda che le diaconesse antiche avevano predicato, insegnato e anche battezzato le donne. Egli precisava, tuttavia, che un tale utilizzo delle donne era derivato da uno stato di necessità causato «dall'abbondanza delle messi e dalla pochezza degli operai»⁶⁰.

Particolare significato acquistano le contemporanee disposizioni che, volte a ribadire con forza l'allontanamento delle donne non solo dalla gestione del sacro, ma anche dallo 'spazio sacro', giunsero a proibire loro di avvicinarsi all'altare anche solo per prendere le tovaglie e i lini usati e per restituirli già puliti. Era stabilito che le donne dovevano fermarsi alla balastra, uno sbarramento che non potevano superare neanche per consegnare le offerte⁶¹. Gli abusi continuarono a riproporsi con sgradita frequenza al giudizio dei vescovi carolingi, che, nel Concilio di Parigi dell'829, ad esempio, furono costretti a pronunciarsi ancora una volta contro i comportamenti sprezzanti delle regole da parte di tutte quelle donne che non solo si accostavano più del dovuto agli altari, ma addirittura distribuivano la comunione nelle due specie⁶².

A prevalere, alla fine, e a diventare ufficiale fu la teoria che, in linea con le scelte «apostoliche» del Cristo, assegnava solo agli uomini il sacerdozio. Già

⁶⁰ Attonis *Epistolae*, ep. 8, col. 114: [...] *videtur nobis quoniam in primitiva Ecclesia, quia secundum Dominicam vocem: Messis multa, operari pauci (Luc. X, 5), videbantur, ad adiumentum virorum etiam religiosae mulieres in sancta Ecclesia cultrices ordinabantur [...]. Sunt etiam, qui eas priscis temporibus diaconas asseruere appellatas, quas nunc abbatissas nominamus, quod nobis minime congruere videtur.* Sulla figura della badessa 'laica', vd. Wemple, *Le donne*, cit., p. 237; Skinner, *Le donne nell'Italia medievale*, cit., p. 91, dove si precisa che alla badessa laica, o *rectrix*, erano attribuiti compiti specificamente economici, mentre alla badessa *tout-court* spettava la cura spirituale della comunità.

⁶¹ Haitonis episcopi Basileensis *Capitula ecclesiastica*, a. 807-823, in *Capitularia regum francorum*, ed. A. Boretius, MGH, *Legum Sectio*, II, 1, 1960², c. 16: [...] *ut mulieres ad altare non accedant [...]. Quod si pallae altaris lavandae sunt, a clericis abstrahantur et ad cancellos feminis tradantur et ibidem repetantur [...]; Capitulare ecclesiasticum*, a. 789, in *Karoli Magni capitularia*, ed. G.H. Pertz, MGH, *LL*, I, 1965², c. 17: *Item in eodem concilio, quod non oporteat mulieres ad altare ingredi.* Sul tema vd. anche Theodori *Poenitentiale*, PL 99, c. 7: *Mulieres [...] nec oblationes super altare, neque calicem ponant: neque stent inter ordinatos in ecclesia: neque in convivio sedeant inter sacerdotes. Mulieri non est licitum alicui poenitentiam dare, quia in canone nulli licitum est, nisi solis sacerdotibus.*

⁶² *Conc. Paris.*, a. 829, can. 45: *Quidam nostrorum verorum virorum relatu, quidam etiam visu didicimus in quibusdam provinciis contra legem divinam canonicamque institutionem feminas sanctis altaribus se ultro ingerere sacrataque vasa inpudenter contingere et indumenta sacerdotalia praesbyteris administrare et, quod his maius, indecentius ineptiusque est, corpus et sanguinem Domini populis porrigere et alia quaeque, quae ipso dictu turpia sunt, exercere;* e Graziano (*Decretum*, I, 23, 24, 25) proibisce alle donne di toccare *vasa sacrata et vestimenta altaris*.

nel *Decretum* di Graziano *mulieres autem non solum ad sacerdotium, sed nec etiam ad diaconatum provehi possunt*⁶³, e per papa Innocenzo III, «benché la beata vergine Maria fosse di più alta dignità ed eccellenza rispetto a tutti gli apostoli, fu a loro, e non a lei, che il Signore affidò le chiavi del regno dei cieli»⁶⁴. Tommaso d'Aquino individuava nel 'significato' del genere femminile l'impedimento a che le donne svolgessero mansioni che non fossero quelli di profetesse e badesse: il sacerdote doveva sostituire Cristo che consacrava l'eucaristia, e dunque non poteva essere di sesso femminile. Senza contare che la donna non riceveva la tonsura e che si trovava in uno stato di sottomissione: tutti limiti che automaticamente le precludevano l'ordinazione⁶⁵. San Bonaventura si rifaceva al fatto che la donna non poteva essere capo di un uomo e pertanto non era possibile una sua ordinazione, al contrario dell'uomo che «porta in sé l'immagine di Cristo capo». Inoltre, chi aveva ricevuto il sacramento sacerdotale rappresentava il Cristo mediatore, pertanto, anche in questo senso, prevaleva il sesso maschile⁶⁶.

Certo è che, già alla fine del secolo XI, il titolo diaconale al femminile era divenuto viepiù raro ed era oramai confinato nel sud dell'Italia, in quel territorio, cioè, rimasto più a lungo esposto alle influenze del mondo bizantino⁶⁷. Sempre più spesso, col passare dei secoli, fu usato inoltre per le badesse di alcuni grandi monasteri femminili, in particolare per quelle delle fondazioni certosine⁶⁸. Si era, dunque, svuotato del primitivo significato ed era diventato un titolo onorifico volto forse a sottolineare la straordinaria importanza della cari-

⁶³ Gratiani *Decretum*, II, 15, 3; ma vd. *supra* n. 56.

⁶⁴ Per la citazione vd. Dulles, *L'ordinazione delle donne*, cit., p. 123. Su questo tema, vd. anche J. Galot, *L'accesso della donna ai ministeri della Chiesa*, in «CivC», 123 (1972), pp. 318-327 e n. 3 di p. 319 ove altra bibliografia.

⁶⁵ Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, III, q. 82, art. 1-3; e specialmente: III, *Supplementum*, q. 39, art. 1: *Utrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem*. Per Tommaso comunque, la donna, in caso di necessità, può battezzare *quod Christus est qui principaliter baptizat* (III, q. 67, art. 4). Sul pensiero di Tommaso, vd., in particolare, C. Colafemmina, *Donna e ordine sacro in San Tommaso d'Aquino*, in «Le abbazie nullius», cit., pp. 321-334; sull'antropologia tomista, cfr. K.E. Børresen, *Fondamenti antropologici del rapporto uomo-donna nella teologia classica*, in «Concilium», 1, cit., pp. 37-53; Ead., *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Assisi 1979.

⁶⁶ S. Bonaventurae *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, IV, Ad Claras Aquas 1889, IV, dis. 25, art. 2, q. 1: *Conclusio. Mulieres nec de iure nec de facto ordines suscipere possunt*. Su san Bonaventura, vd. specialmente F. Cardman, *The medieval question of orders*, in «Thomist», 42 (1978), pp. 582-599; L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes*, cit., pp. 232-233.

⁶⁷ Sul tema, vd., per un primo esame, G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Milano 1983, pp. 153-159.

⁶⁸ Vd., in tal senso, Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, cit., p. 82.

ca abbaziale femminile⁶⁹, mentre era stata definitivamente accantonata qualunque pretesa femminile al sacerdozio.

Fra i tanti esempi, recuperabili nelle fonti, di badesse che godevano, pur in assenza di una specifica consacrazione, anche del titolo diaconale, possiamo qui ricordare quello della badessa igumeno di un monastero calabro che omaggia san Nilo, vissuto dal 910 al 1015, durante una sua visita a Capua⁷⁰; oppure quello della più famosa Eloisa, confinata nel monastero del Paracletto dopo la sua terribile avventura con Abelardo e da lui appellata badessa e diaconessa del suo istituto⁷¹.

⁶⁹ Sul tema e sui vari casi, quando non altrimenti indicato, vd. J. Baucher, v. *Abbesse*, in *Dictionnaire du droit canonique*, I, 1935, pp. 62-72; J.M. Escrivà De Belanguer, *La abadesa de Las Huelgas*, Madrid 1944; G. Mongelli, *Le abbadesse mitrate di S. Benedetto di Conversano*, Montevergine 1960; Metz, *Le statut de la femme*, cit., pp. 99-103; G. Le Bras, *Storia della Chiesa*, tr. it., XII, 1, Torino 1974, pp. 614-617; A. Pantoni, v. *Abbadessa*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, Roma 1977, coll. 14-22; F. Marangelli, *Obbedire perché donne? Le monache di Conversano risposero no*, Bari 1979; Metz, *La donna nelle fonti del diritto canonico medievale*, cit., pp. 69-70; S. Shahar, *The fourth estate. A history of women in the Middle Ages*, tr. ingl., London-New York 1983, pp. 37-43; Ennen, *Le donne*, cit., p. 305; Pasztor, *Il monachesimo femminile*, cit., p. 162; Corsi, *Dal sacrificio al maleficio*, cit., pp. 37-38; A. Valerio, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli 1990, pp. 62-67; S.F. Wemple, *Female monasticism in Italy and its comparison with France and Germany from the ninth through the eleventh century*, in «Frauen in Spätantike und Frühmittelalter», cit., pp. 293-308; M. Parisse, *Les femmes au monastère dans le Nord de l'Allemagne du IX^e au XI^e siècle*, *ibidem*, p. 323; Le Bourdellès, *Les ministères féminins*, cit., pp. 18-20; A. Dubreucq, *Le monachisme féminin dans le Nord de la Gaule à l'époque carolingienne*, in «Les religieuses dans le cloître», cit., pp. 63-64; P. L'Hermite-Leclercq, *Les pouvoirs de la supérieure au Moyen Âge*, *ibidem*, pp. 168-178; J. Leclercq, *La figura della donna nel Medioevo*, tr. it., Milano 1994, pp. 118-119; M.T. Guerra Medici, *Origini storiche e fondamenti giuridici della giurisdizione della badessa di Conversano*, in «Commentarium pro religiosis et missionariis», 75 (1994), pp. 309-358; Ead., *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della abbadessa*, in «Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi», Atti del VI Convegno del «Centro di studi farfensi». Santa Vittoria in Matenano 21-24 settembre 1995, S. Pietro in Cariano (Verona) 1997, pp. 75-86; M. Pelner Cosman, *Women at work in Medieval Europe*, New York 2000, pp. 68-73 e 161-165 ove schede bibliografiche sul tema e su varie protagoniste; M.T. Guerra Medici, *Per una storia delle istituzioni monastiche femminili. La badessa: ruolo, funzioni ed amministrazione*, in «Commentarium pro religiosis et missionariis», 82 (2001), pp. 109-142; R. Le Jan, *Convents, violence, and competition for power in seventh-century Francia*, in «Topographies of power in the Early Middle Ages», ed. M. De Jong-F. Theuws-C. Van Rhijn, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 243-269, specialmente pp. 244-246.

⁷⁰ *Vita s. Nili junioris*, c. 12, col. 134: *Inter illos fuit diaconissa quaedam monasterio praeposita [...]* Per altri esempi di badesse-diaconesse, vissute nel secolo X, vd. Martimort, *Les diaconesses*, cit., pp. 206-207.

⁷¹ Petri Abaelardi *Epistolae*, PL 178, 7-8, specialmente coll. 238-239, 267; e, ancora sul tema, Id., *Sermones*, *ibidem*, 31, coll. 570-572. Sul pensiero di Abelardo a proposito della diaconia e su questo aspetto della storia di Eloisa, vd. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, cit., pp. 93-94; F. Barlow, *The English Church 1066-1154*, London-New York 1979, p. 219; M.-Th. D'Alverny, *Le opinioni dei teologi e dei filosofi sulla donna*, in *Né Eva né Maria*,

Una stola diaconale era indossata anche dalla badessa di San Pedro de las Puelas a Barcellona⁷².

Su tutte primeggiano, però, le badesse 'mitrate', come i vescovi, di San Benedetto di Conversano in Puglia e quelle di Las Huelgas, presso Burgos, che possedevano poteri di un'ampiezza straordinaria, non solo a livello amministrativo e giurisdizionale: portavano la mitra, la stola, il manipolo, usavano – ancora come i vescovi – la formula «per grazia di Dio e della sede apostolica», e ricevevano il baciamento. Erano a capo di abbazie *quasi nullius*⁷³. Da Conversano, in particolare, dipendevano il paese e il clero di Castellana e di altre località meno importanti. Le badesse di Las Huelgas estendevano la loro supremazia su diversi paesi, esercitando un'autorità di fatto che poi fu riconosciuta da Urbano VIII e difesa da Filippo IV di Spagna. Ben quindici erano i monasteri della Castiglia e del León controllati da Las Huelgas. Queste badesse, pur non avendo l'autorità di infliggere la scomunica, l'interdetto e la sospensione canonica, giudicavano in cause civili e criminali⁷⁴, avevano la potestà di permettere le ordinazioni, la predicazione e la celebrazione dei sacramenti, di confermare le altre

cit., p. 127; Martimort, *Les diaconesses*, cit., pp. 221-222; cfr., molto critico sul contenuto del titolo attribuito da Abelardo alla sua amata, Le Bourdellès, *Les ministères féminins*, cit., pp. 19-20; e, ultimamente, G. Macy, *Heloise, Abelard and the ordination of abbesses*, in «JEH», 57, 1 (2006), pp. 16-32.

⁷² Pantoni, v. *Abbadessa*, cit., col. 18, ove altri esempi minori.

⁷³ Sulle abbazie *nullius diocesis*, con particolare riferimento ai casi qui citati, vd. M. Filosa, *L'origine delle abbazie nullius*, in «Le abbazie nullius», cit., pp. 131-142; Valerio, *Cristianesimo al femminile*, cit., p. 63; V. Recchia, *Monache e monasteri femminili nelle opere di Gregorio Magno* (da un caso di defezione in Puglia nel 597: epp. 8, 8; 8, 9 Hartmann), in Id., *Gregorio Magno papa ed esegeta biblico*, Bari 1996, pp. 308-311; Guerra Medici, *Per una storia delle istituzioni monastiche femminili*, cit., pp. 132-133. Per un esame dei privilegi concessi dall'autorità pontificia e del conflitto con la giurisdizione vescovile, vd. G. Jenal, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen-und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, II, Stuttgart 1995, pp. 732-736, 743-748.

⁷⁴ Sull'ampiezza e sui limiti dei poteri delle badesse del tempo, vd. *Decret. Gregorii IX*, a. 1222, I, 33, 12, in *Corpus Iuris Canonici*, II. *Decretalium Collectiones*, ed. E.L. Richter, Graz 1959: *Honorius III. Abbati S. Michaelis Abradensis diocesis. Dilecta in Christo filia abbatissa de Bubrigen (n. 4 = Quedlinburg) transmissa nobis petitione monstravit, quod, quum ipsa plerumque canonicas suas et clericos suae iurisdictioni subiectos propter inobedientias et culpas eorum officio beneficioque suspendat iidem confisi ex eo, quod eadem abbatissa excommunicare eos non potest, suspensionem huiusmodi non observant, propter quod ipsorum excessus remanent incorrecti. Quocirca discretioni tuae mandamus, quatenus dictas canonicas et clericos, ut abbatissae praefatae obedientiam et reverentiam debitam impendentes, eius salubria monita et mandata observent, monitione praemissa ecclesiastica censura appellatione remota compellas*. I chierici insomma devono obbedire alla badessa che ha giurisdizione su di loro, ma essa non può sanzionare i loro comportamenti con pene canoniche. Per dirla con le parole di san Bonaventura: *non possunt ordinarie absolvere nec ligare [...] quamvis regimen competat feminis* (S. Bonaventurae *Commentaria*, IV, dist. 25, art. 2, q. 1).

badesse, di convocare il sinodo e di confessare le loro sottoposte. Quest'ultimo punto, tuttavia, richiede alcune precisazioni. Il fatto che la badessa ascoltasse l'ammissione di colpa delle monache del suo monastero non era del tutto inconsueto. La *Regula cuiusdam patris ad virgines*⁷⁵ attribuita a Walberto di Luxeuil o quella di Donato⁷⁶ del secolo VI, ad esempio, sembrano attestare il potere assolutorio della badessa sulle confessioni delle monache. Ciò non significa, però, necessariamente che a queste badesse fossero state conferite funzioni sacerdotali. La confessione in oggetto non può essere meccanicamente equiparata a quella sacramentale; forse si trattava solo di un'ammissione di colpa e dunque di una confessione disciplinare. In questo senso sono probabilmente da recepire i riferimenti alle confessioni con la badessa nelle biografie di alcune sante⁷⁷. Casi diversi, che pure accaddero, vanno intesi come abusi che furono peraltro stigmatizzati dalle autorità del tempo⁷⁸. Allo stesso modo furono denunciate come irregolari le consacrazioni monacali officiate da alcune badesse, alle quali era semmai consentito di benedire, come madri spirituali, le nuove 'figlie'⁷⁹. Tommaso d'Aquino e san Bonaventura giunsero addirittura a sostenere che l'autorità esercitata dalle badesse fosse non di tipo ordinario, bensì

⁷⁵ *Regula cuiusdam patris ad virgines*, PL 88, cap. 7, col. 1060: *De non manifestandis sororum confessionibus. Abbatissa vel praeposita, vel qualibet seniorum sororum, cui ab abbatissa fuerit commissum ut confessiones recipiat [...]. Nulla tamen monacharum vel confessionem recipere, vel poenitentiam dare sine ordinatione abbatissae praesumat [...]*.

⁷⁶ Sancti Donati Vesontionensis episcopi *Regula ad virgines*, PL, 87, c. 23, col. 282.

⁷⁷ Per un esempio del VII secolo, vd. la Vita di santa Burgundofara, IX, 15-16: «Era infatti abitudine in convento che ogni sorella, tre volte al giorno, purificasse l'anima sua mediante la confessione, la pia accusa cancellava le rughe spirituali, di qualunque genere fossero, dovute alla debolezza umana [...]». Il brano è qui citato nella traduzione italiana di C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Torino 1988², p. 219.

⁷⁸ *Decret. Greg. IX*, V, 38, 10 che riproduce una decretale di Innocenzo III del 1210 contraria alle pratiche delle badesse dell'ordine cistercense (Innocentii III *Regest.*, 187, col. 356: *Palentino et Burgensi episcopis, et abbatibus Morimundo cisterciensis ordinis. Nova quaedam nuper, de quibus miramur non modicum, nostri sunt auribus intimata, quod abbatissae videlicet in Burgensi et Palentinensi diocesibus constitutae moniales proprias benedicunt, ipsarumque confessiones criminalium audiunt, et legentes Evangelium praesumunt publice praedicare*). In materia di disciplina penitenziale, vd. C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines au VI^e siècle*, in «RSR», 30 (1956), pp. 163-166.

⁷⁹ *Admonitio generalis*, a. 789, in *Capitularia regum francorum*, ed. A. Boretius, MGH, *Legum Sectio*, II, 1, cit., c. 76: *Audium est, aliquas abbatissas contra morem sanctae Dei ecclesiae benedictionis cum manus inpositione et signaculo sanctae crucis super capita virorum dare, necnon et velare virgines cum benedictione sacerdotali. Quod omnino vobis, sanctissimi patres, in vestris parrochiis interdendum esse scitote; Capitulum ecclesiasticum*, a. 789, c. 75; *Conc. Paris.*, a. 829, can. 43: *Ut abbatissae et ceterae sanctaemoniales neque viduas neque puellas virgines velare praesumant*. Le monache potevano solo suonare le campane, accendere le candele, recitare i salmi ecc.: *Conc. Mogunt.*, a. 847, in *Capitularia regum francorum*, edd. A. Boretius-V. Krause, MGH, *Legum Sectio*, II, 2, 1, 1890, can. 16.

delegato. Tale autorità, inoltre, era concessa ad esse solo al fine di evitare che una comunità femminile fosse guidata da un uomo *propter periculum cohabitationis*⁸⁰.

È possibile, dunque, che molte badesse gestissero privilegi e autorità «più di fatto che di diritto» o, come pure si è sostenuto, frutto di usurpazioni; ciò non toglie che a lungo queste donne, scelte per reggere istituti monastici di grande rinomanza, continuarono ad agire con ampia autonomia tanto da sfidare le regole e da costringere i legislatori ad intervenire per ribadire i principi fondamentali del diritto ecclesiastico che escludevano le donne dal culto e dai ministeri sacramentali. Significativo è che – nonostante il vescovo d'età carolingia Attone avesse già chiaramente respinto ogni equiparazione fra una badessa e un ministro della Chiesa⁸¹ – ancora agli inizi del XIV secolo Bonifacio VIII fosse costretto a ribadire l'ostilità della Chiesa verso le badesse che confessavano⁸².

In realtà, molte di queste badesse erano vere e proprie *dominae* che, con *dignitas* feudale⁸³, guidavano fondazioni famose e influenti, centri di cultura il cui patrimonio era aumentato a dismisura nel tempo grazie ai generosi lasciti testamentari di nobili e sovrani. Spesso in questi istituti erano ospitate le giovani delle famiglie aristocratiche più importanti e talvolta anche principesse di sangue reale, destinate a ricoprire le più alte cariche. La figlia del sovrano longobardo Desiderio, Anselperga, divenuta badessa di San Salvatore a Brescia, aveva raggiunto, già nel 763, un potere tale da essere svincolata dal controllo vescovile per diretto ordine di papa Paolo I⁸⁴. A Gandersheim, in Sassonia, era

⁸⁰ Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, III, *Supplementum*, q. 39, art. 1: *De abbatissis tamen dicitur quod non habent praelationem ordinariam, sed quasi ex commissione, propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres*; S. Bonaventurae *Commentaria*, IV, dist. 25, art. 2, q. 1: *An illud quod obiicitur de abbatissis, dicendum, quod non habent locum praelationis ordinariae, se quasi loco abbatissis sunt substitutae* [...].

⁸¹ Attonis *Epistolae*, ep. 8, coll. 114-115: per Attone anche le pretese e le diaconesse erano in età carolingia semplicemente le mogli dei preti e dei diaconi che, dopo l'ordinazione sacerdotale dei loro sposi, *caste regere debent*.

⁸² Sul pensiero di Bonifacio VIII, vd. Leclercq, *La figura della donna nel Medioevo*, cit., p. 119. Sull'intervento delle badesse nella celebrazione dei sacramenti, vd. in particolare J. Leclercq, *Eucharistic celebrations without priests in the Middle Ages*, in «Worship», 55 (1981), pp. 160-168.

⁸³ In tal senso cfr. M.T. Guerra Medici, *Regine, madri e reggenti nel diritto medievale*, in «RSDI», 70 (1997), p. 229; dello stesso tono già H.-W. Goetz, *Vivere nel Medioevo. Famiglia, monastero, corte, città e campagna dal VII al XIII secolo*, tr. it., Firenze 1990, p. 49.

⁸⁴ Sul punto cfr. M.B. Bergamaschi, *Il proposito del privilegium di Paolo I per il monastero di S. Salvatore (sec. VIII)*, in «NRS», 67 (1983), pp. 119-137; S.F. Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia: a case study in the endowment and patronage of a major female monastery in northern Italy*, in «Women of the medieval world: essays in honor of J.H. Mundy», cur. J. Kirshner-S.F. Wemple, Oxford 1985, pp. 85-102; M.T. Guerra Medici, *I diritti delle donne nella società alto-medievale*, Napoli 1986, pp. 78-79. Sulle donazioni che, nel tempo, arricchirono la fondazione,

stata più volte ospitata l'imperatrice Teofano, la consorte bizantina di Ottone II, e qui furono educate le due figlie della coppia reale, Adelaide e Matilde. Quest'ultima, poi, fu badessa del monastero dal 1039 al 1043. Gandersheim era stato un istituto aristocratico fin dalla fondazione disposta dal duca Luidolfo nell'852: nel 947 Ottone I aveva attribuito alla badessa dell'istituto potestà supreme che l'avevano trasformata nella reggente di un vero principato, con un proprio esercito, una propria moneta, un rappresentante alla dieta imperiale, un rapporto diretto, senza mediazione vescovile, con la sede romana⁸⁵. E l'esempio non è isolato: sempre Ottone I fu prodigo di favori simili alla badessa di Quedlinburg in Sassonia che, oltre a battere moneta, era convocata in parlamento, presiedeva una corte di giustizia con il privilegio di incassarne i proventi, garantiva al sovrano il servizio militare di un gruppo di cavalieri, ecc.⁸⁶. Questi pochi, ma eloquenti esempi, spiegano l'autorità di cui si sentivano investite molte badesse dei secoli medievali, a partire appunto dal X secolo, allorché, in particolare in Germania, ottennero il titolo di Reichsfürstinnen o di 'metropolitana', come Mathilda, la sorella di Ottone II, anche lei badessa di Quedlinburg⁸⁷.

vd. *Codice Diplomatico Longobardo* II, Fonti per la Storia d'Italia 63, ed. L. Schiapparelli, Roma 1933, rist. Torino 1966, nn. 151-153, 155, 217, 225-226, 228, 257; e cfr. S.F. Wemple, *Couvents de femmes en Italie, de l'époque du pape Grégoire le Grand aux environs de 900*, in «Les religieuses dans le cloître», cit., pp. 82, 85 e n. 55 ove bibliografia; Skinner, *Le donne nell'Italia medievale*, cit., pp. 58-59.

⁸⁵ Per queste notizie, vd. P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, tr. it., Milano 1986, pp. 83-84; F. Bertini, *Rosvita, la poetessa*, in «Medioevo al femminile», cit., p. 64. Il rapporto diretto fra gli istituti monastici femminili e il papato romano non costituiva certo una novità. Già al tempo di Gregorio Magno non era raro incontrare delle badesse, talvolta delle semplici religiose, che si trovavano a Roma per esporre al pontefice i loro problemi. Per un esempio può servire la vicenda della badessa di Napoli, Agnella, recatasi a Roma per denunciare la trascuratezza del vescovo della sua città. Fortunato, il quale non era prontamente intervenuto per ordinare ai *milites* che si erano installati nel convento di abbandonare il luogo santo: Greg. *Registrum*, IX, 208. Sul tema vd. É. Dekkers, *Saint Grégoire et les moniales*, in «CollCist», 46 (1984), p. 29.

⁸⁶ Per la portata dei poteri della badessa della fondazione, vd. *supra*, n. 74. Per le altre notizie nel testo, vd. L. Eckenstein, *Woman under monasticism. Chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500*, New York 1963, pp. 478-479; Lucas, *Women in the Middle Ages*, cit., p. 46; Guerra Medici, *Per una storia delle istituzioni monastiche femminili*, cit., pp. 120-121.

⁸⁷ *Annales Quedlinburgenses*, ed. G.H. Pertz, MGH, SS, III, 1963², a. 999, p. 75. Un rapporto di tipo diverso, ma ugualmente indicativo, legò in età normanna la chiesa siracusana di Santa Lucia, laddove erano *pri presbiteri vel laici*, con il convento femminile di Sant'Euplo presso Mileto, in Calabria: nel 1115, infatti, Geraldino di Lentini sottopose la comunità siracusana all'autorità della badessa di Sant'Euplo, Macheldis. Sul punto e sulle fonti di riferimento, vd. L. jr. Townsend White, *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, tr. it., Catania 1984, pp. 312-314.

La preparazione culturale di alcune ne aumentò la fama e il prestigio: oltre alla più famosa delle badesse di Bingen, Ildegarda⁸⁸, rampolla di una nobile famiglia della regione renana offerta dalla famiglia a Dio insieme ad una sua sorella, possiamo ricordare Chiara d'Assisi che, nel 1229, intrattenne uno scambio epistolare con Gregorio IX e difese l'ideale di vita di Francesco fino a divenirne la testimone⁸⁹.

Ciò che tuttavia più intriga è il ripresentarsi nei secoli del pieno Medioevo della consacrazione delle badesse: un *Ordo ad ordinandam abbatissam* era in uso certamente fino al secolo XI nella chiesa mozarabica di Spagna⁹⁰. Mentre in Inghilterra, adottavano talvolta il titolo di *sacerdos maxima*.

Resta da aggiungere, inoltre, che funzioni pastorali con contenuti spirituali e giurisdizionali rilevanti erano conferite alle badesse poste al comando dei cosiddetti monasteri doppi⁹¹. Questi istituti, che raggiunsero l'apice del loro svi-

⁸⁸ Sulla badessa di Bingen, vd. *supra* nn. 14-17, e cfr. Dronke, *Donne e cultura*, cit., p. 195 sgg.; M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Ildegarda, la profetessa*, in «Medioevo al femminile», cit., pp. 145-169; Bériou, *Femmes et prédicateurs*, cit., p. 65 e n. 35 ove bibliografia.

⁸⁹ Su Chiara, vd. M. Bartoli, *Chiara testimone di Francesco*, in «QC», 2 (1979), pp. 467-498, ove fonti; R.B. Brooke-Ch. N.L. Brooke, *Santa Chiara*, in «Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale», cur. D. Baker, tr. it., Firenze 1983, pp. 329-344; C. Gennaro, *Chiara d'Assisi, Agnese e le prime consorelle: dalle "pauperes Dominae" di S. Damiano alle Clarisse*, in «Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale», cur. D. Bornstein-R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 37-56.

⁹⁰ Sul tema, cfr. Metz, *Le statut de la femme*, cit., p. 99 sgg.; Morris, *Storia nascosta di donne*, cit., p. 41 sgg.; Martimort, *Les diaconesses*, cit., p. 231; Valerio, *La questione femminile nel Medioevo*, cit., pp. 342-343; Ead., *Cristianesimo al femminile*, cit., pp. 65-67.

⁹¹ Sarà in particolare san Bonaventura a giustificare la direzione femminile di questi monasteri con motivi di ordine pratico: *quasi loco abbatissae sunt substitutae propter periculum cohabitandi cum viris* (S. Bonaventurae *Commentaria*, IV, dist. 25, art. 2, q. 1). Sull'importanza del fenomeno, ridimensionato per alcune fondazioni da M. Gaillard (*Les fondations d'abbayes féminines dans le nord et l'est de la Gaule, de la fin du VI^e siècle à la fin du X^e siècle*, in «RHEF», 76 [1990], pp. 17-18, 62), sulle sue origini che J. Dalarun (per la sua tesi vd. L'Hermite-Leclercq, *Les pouvoirs de la supérieure*, cit., p. 174), partendo dal presupposto che le monache appartenessero a livelli sociali più elevati a confronto dei monaci, ricollega al rispetto della gerarchia sociale, e sull'autorità politica di queste particolari badesse, che non era inferiore a quella che «nel mondo, a ogni livello, compreso quello regale, era formalmente monopolio degli uomini» (J.L. Nelson, *Regine come Jezabel: Le vicende di Brunilde e Baltilde nella storia dei Merovingi*, in «Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale», cit., p. 42), vd. Pantoni, v. *Abbadessa*, cit., col. 17; Shahar, *The fourth estate*, cit., pp. 31-32; S.F. Wemple, *Contributi culturali e spirituali delle comunità religiose femminili nel regno merovingio (500-750)*, in «BISIAM», 91 (1984), pp. 322-325; C.H. Lawrence, *Medieval monasticism. Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, London-New York 1984, pp. 45-48, 177 sgg.; Ennen, *Le donne*, cit., p. 156; Martin, *The ordination of women*, cit., pp. 138-143; I. Gobry, *Les moines en Occident*, III. *De saint Colomban à saint Boniface. Les temps des conquêtes*, Paris 1987, pp. 221-224; A. De Vogüé, «Sanctimoniales» (300-700 après J.-C.), in «Clarentianum», 29 (1989), pp. 229-231; M. Bateson, *Origin and early history of double monasteries*, London 1989; Wemple, *Le donne*,

luppo nei secoli XII-XIII, avevano avuto origine in Oriente⁹² e si erano precocemente diffusi in Irlanda⁹³. Erano stati poi esportati in Inghilterra⁹⁴ e da lì, assieme al monachesimo colombaniano, nell'Europa continentale.

In linea di principio, una comunità maschile affiancava un gruppo di monache per soddisfarne le esigenze liturgiche e spirituali e per sostenere tutte le incombenze che esse non erano in grado di espletare. Con questo spirito fu fondata la doppia comunità di Faremoutiers, fra il 617 e il 620: la reggeva Burgundofara, figlia del conte Cagnerico⁹⁵. L'esempio fu seguito da Gertrude, figlia di Pipino I e Itta, a Nivelles⁹⁶, e poi da tante altre principesse e dame dell'aristocrazia nei secoli successivi. Spiccano in modo particolare, per fama e consistenza patrimoniale, oltre che per i poteri delle loro badesse, Fontenvrault⁹⁷,

cit., pp. 230-232; Ead., *Female monasticism in Italy*, cit., pp. 303-305; Valerio, *Cristianesimo al femminile*, cit., p. 69 sgg.; K. Elm-M. Parisse (a cura di), *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, Berlin 1992; M. Rouche, *Les religieuses des origines au XIII^e siècle: premières expériences*, in «Les religieuses dans le cloître», cit., pp. 18-24; Dubreucq, *Le monachisme féminin*, cit., pp. 61-62; Parisse, *Les nonnes*, cit., pp. 189-190; Guerra Medici, *Per una storia delle istituzioni monastiche femminili*, cit., pp. 117-118; J. Sorrentino, *In houses of nuns, in houses of canons: a liturgical dimension to double monasteries*, in «JMH», 28 (2002), pp. 361-372. Per un esame del pensiero di Abelardo che teorizzava la sottomissione della badessa della comunità femminile all'abate, vd. Pasztor, *Il monachesimo femminile*, cit., p. 165.

⁹² Il fenomeno è contrastato in *CJ*, I, 3, 43; *Nov.* 123, 36: *In nullo loco nostrae reipublicae (in uno monasterio monachos et monastrias habitare vel dicta duplicita) esse monasteria permitimus*; 133, 3; sul punto vd. in particolare K. L. Noethlichs, *Das Kloster als "Strafanstalt" im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike*, in «ZRG Kan. Abt.», 80 (1994), pp. 31-32.

⁹³ Rouche (*Les religieuses*, cit., p. 20) ricorda il caso, ancora controverso tuttavia, di santa Brigitte di Kildare, vissuta forse nella seconda metà del V secolo.

⁹⁴ Famoso è il monastero di Whitby, con a capo la badessa Hilda, che nel 664 presenziò anche ai lavori del concilio in cui si discusse la data della Pasqua (Rouche, *Les religieuses*, cit., p. 21); sul personaggio vd. Bede's *Ecclesiastical history of the English people*, IV, 23. 25; e cfr. Lucas, *Women in the Middle Ages*, cit., pp. 34-26; J. Nicholson, «Feminae gloriosae»: *Le donne del tempo di Beda*, in «Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale», cit., pp. 23-24; Martin, *The ordination of women*, cit., p. 138; Wemple, *Le donne*, cit., p. 231; Valerio, *Cristianesimo al femminile*, cit., p. 60.

⁹⁵ *Jonae Vita Columbani abbatis discipulorumque eius libri II*, ed. B. Krusch, MGH, *SS rer. Germ. in usum scholarum*, XXXVII, 1905, II, 7.

⁹⁶ *Vita sanctae Geretrudis*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, II, 1956², c. 3: *Bonis ac fidelibus dispensatoribus foris de fratribus, infra vero septa monasterii spiritualibus sororibus curam familiarem commendavit*.

⁹⁷ Critiche al progetto del fondatore Roberto d'Arbrissel furono espresse da alcune autorità ecclesiastiche, come Marbordo di Rennes (Marbordi Redonensis episcopi *Epistolae*, PL 171, ep. 6, coll. 1480-1486) e Goffredo di Vendôme (Goffridi abbatis Vindocinensis *Epistolae*, PL 157, IV, 47, coll. 181-184). Sulle vicende di Fontenvrault, il monastero che, fondato nel 1099, continuò ad esistere fino al 1792 ed ebbe fra le sue ospiti anche Eleonora d'Aquitania (R. Pernoud, *Eleonora d'Aquitania*, tr. it., Milano 1983, pp. 92-93), vd. Lucas, *Women in the Middle Ages*, cit., p. 48; Ennen, *Le donne*, cit., p. 158; E. Pasztor, *Aspetti della mentalità religiosa nel Medio*

Jouarre – la cui badessa conservò fino al secolo XVII il diritto di nominare i curati nel territorio di sua competenza⁹⁸ –, Avenay che, al tempo di Incmaro di Reims, contava venti chierici e quaranta monache⁹⁹, il Goleto, un *unicum* in Italia meridionale, con la sua badessa che, dal secolo XII fino al 1515, vantava l'uso del bacolo pastorale ed esercitava una vasta giurisdizione su ampi territori in Irpinia, Basilicata e Puglia¹⁰⁰.

Anche in questo settore, tuttavia, già dal secolo XI, le autorità religiose e politiche agirono in maniera tale da ridurre progressivamente il ruolo delle donne. Si favorì, pur con qualche eccezione¹⁰¹, il passaggio di consegna del potere abbaziale dalle badesse agli abati, provocando così un inesorabile e inarrestabile processo di decadenza della supremazia femminile all'interno del movimento monastico. La gestione di privilegi e d'immunità aveva difatti inserito le badesse fra i personaggi più autorevoli del tempo; la loro perdita ridimensionò il valore ed i contenuti, anche religiosi, della carica.

Né i nuovi ordini religiosi, che rappresentarono la risposta della Chiesa alle richieste di riforma dei secoli XI e XIII, previdero sempre spazi maggiori per l'elemento femminile¹⁰². Tutt'altro, anzi: nonostante le simpatie espresse alme-

Evo: la donna tra monachesimo e stregoneria, in «Profili di donne. Mito immagine e realtà fra Medioevo ed età contemporanea», cur. B. Vetere-P. Renzi, Galatina 1986, pp. 110-111; Ead., *Il monachesimo femminile*, cit., p. 175 sgg.; J. Dalarun, *La prova del fuoco. Vita e scandalo di un prete medievale*, tr. it., Roma-Bari 1989; Valerio, *Cristianesimo al femminile*, cit., p. 69; Rouché, *Les religieuses*, cit., p. 25; L'Hermite-Leclercq, *Les pouvoirs de la supérieure*, cit., p. 174; Parisse, *Les nonnes*, cit., p. 196.

⁹⁸ Su Jouarre, vd. Rouché, *Les religieuses*, cit., p. 20.

⁹⁹ Flodoardo *Historia Remensis ecclesiae*, edd. I. Heller-G. Waitz, MGH, SS, XIII, 1963², III, 27.

¹⁰⁰ Sul Goleto, fondato intorno al 1133-35 dall'eremita Guglielmo di Vercelli in Campania, e divenuto *nullius dioecesis* nel 1191, vd. Valerio, *Cristianesimo al femminile*, cit., pp. 68-76 e n. 39 ove bibliografia; Skinner, *Le donne nell'Italia medievale*, cit., pp. 196-196. Pasztor (*Il monachesimo femminile*, cit., pp. 174-175) ridimensiona invece la portata della fondazione assegnando alla comunità maschile solo attività assistenziali; convinta che in Italia i monasteri doppi (tre i casi attestati) furono sottoposti all'autorità dell'abate già all'atto della fondazione, è Wemple, *Couvents de femmes*, cit., p. 89.

¹⁰¹ Santa Brigida di Svezia, morta nel 1373, fondò l'Ordine del SS. Salvatore costituito da una comunità femminile di sessanta monache e da una maschile di tredici monaci, con l'aggiunta di quattro diaconi e otto fratelli conversi: Pantoni, v. *Abbadessa*, cit., col. 17.

¹⁰² Sull'atteggiamento, talvolta contrario alla presenza femminile dei primi ordini monastici, poi certo ridimensionato – come è attestato dal legame forte tra Francesco e Chiara e dal fatto che la prima fondazione stabile di Domenico in Provenza sia stata il convento femminile di Prouille (G. Barone, *Gli ordini mendicanti*, in Storia dell'Italia religiosa, I. *L'Antichità e il Medioevo*, cur. A. Vauchez, Roma-Bari, 1993, p. 358 e pp. sgg. sul tema) – e tuttavia confermato già dal movimento cluniacense che solo nel 1055 espresse una comunità femminile a Marcigny (Lawrence, *Medieval monasticism*, cit., pp. 178-179 e 184-186 sulle monache cistercensi; L'Hermite-Leclercq, *Le donne nell'ordine feudale*, cit., p. 299), vd. Brooke-Brooke, *Santa Chiara*,

no inizialmente dal movimento francescano, prevalse la prudenza e ci fu un momento in cui si avvertì una chiusura totale verso le donne. Spesso si motivava tale atteggiamento con il dato dell'evidente e naturale debolezza del genere femminile, incapace di sopportare le asperità delle nuove regole. Talvolta gli ostacoli più insormontabili erano rappresentati dalle rivalità fra i vescovi, dai quali dipendevano gli istituti monastici diocesani, e i capi dei nuovi ordini. La presenza di fondazioni femminili all'interno di questi movimenti, quando si realizzò, fu il risultato della tenacia di quante non vollero accettare quell'atteggiamento misogino, né essere vittime di uno scontro di potere.

Le donne che non riuscirono ad essere accolte in istituti regolari, spesso perché non possedevano la dote necessaria, scelsero di esprimere la loro religiosità in maniera inusuale, fuori degli schemi finora noti, nonostante fossero chiaramente mosse dagli stessi ideali che avevano animato nei secoli il fenomeno monastico. Si raccolsero in case private e, senza aver ricevuto alcuna consacrazione, si dedicarono alla preghiera, all'apostolato, alle opere assistenziali. Erano vedove, mistiche, recluse oppure beghine¹⁰³ le più famose fra esse.

cit., pp. 334-335; Lucas, *Women in the Middle Ages*, cit., p. 47 sgg.; Shahar, *The fourth estate*, cit., pp. 34-37; Pasztor, *Aspetti della mentalità religiosa nel Medio Evo*, cit., p. 112 sgg.; D. Corsi, *Una «maliarda» a Fiesole alla fine del Duecento*, in «QM», 26 (1988), pp. 30-31; M.L. King, *Le donne nel Rinascimento*, tr. it., Roma-Bari 1991, pp. 118-121; L'Hermite-Leclercq, *Les pouvoirs de la supérieure*, cit., pp. 171-172; Parisse, *Les nonnes*, cit., pp. 195-201. Un esame delle novità introdotte nel monachesimo femminile dai nuovi movimenti dei secoli XI-XII è in Pasztor, *Il monachesimo femminile*, cit., p. 166 sgg.

¹⁰³ Su queste forme di vita religiosa e sui pericoli cui erano esposte quante vi aderivano, come testimonia ad esempio la vita di Maria d'Oignies (*Vita b. Mariae Oigniensis*, AASS, *Iunii IV*, Antverpiae 1707 [rist. anast. Bruxelles 1969], pp. 630-666), vd. B.M. Bolton, «Vitae Matrum»: *Un altro aspetto della «Frauenfrage»*, in «Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale», cit., pp. 307-308, 315-316, 324-325; Shahar, *The fourth estate*, cit., pp. 52-56; Lawrence, *Medieval monasticism*, cit., pp. 186-190; Pasztor, *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 155-156; Ch. Klapisch-Zuber, *La donna e la famiglia*, in «L'uomo medievale», cur. J. Le Goff, Roma-Bari 1988³, pp. 348-349; C. Neel, *The origins of the beguines*, in «Sisters and workers in the Middle Ages», cur. J.M. Bennet-E.A. Clark-J.F. O'Barr-B.A. Vilen-S. Westphal-Wihl, Chicago-London 1989, pp. 240-260; C. Opitz, *La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo (1250-1500)*, in Duby-Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Il medioevo*, cit., pp. 387-389; A. Barbero, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino 1991, pp. 264-267; King, *Le donne nel Rinascimento*, cit., pp. 121-124; A. Vauchez, *Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo-inizio XIV secolo)*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, cit., pp. 417-423; Id., *I laici e la vita religiosa*, in *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, 5: *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, cur. A. Vauchez, tr. it., Roma 1997, pp. 822-828 e nn. 74-77 ove bibliografia; L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes*, cit., pp. 372-374. Per l'Italia, vd. i saggi sulle varie forme di devozione femminile contenuti in «Mistiche e devote», cit., in particolare, D. Bornstein, *Donne e religione nell'Italia tardomedievale*, pp. 239-261, con ricchi riferimenti bibliografia; e Skinner, *Le donne nell'Italia medievale*, cit., p. 200.

Tutte divennero presto presenze scomode; furono emarginate, esposte ad ogni maldicenza e accusate di cattiva condotta. Il movimento delle begghine, in particolare, fu imbrigliato da una serie di norme che le obbligavano a risiedere nelle loro case e a vivere del lavoro delle loro mani, sottoposte alla sorveglianza vescovile, e che elevarono ai quarant'anni l'età minima per accedere al gruppo. Talvolta furono elaborate vere e proprie condanne di quelle scelte di vita¹⁰⁴. Quando qualcuna di queste donne si spinse fino ad interpretare la parola divina, i suoi scritti furono bruciati e capitò che anche l'autrice di quegli scritti subisse lo stesso destino. Margherita Porete, ad esempio, scontò sul rogo, nel 1310, il suo ardire¹⁰⁵. «I custodi delle Scritture non [potevano] accettare questa minaccia al loro monopolio»¹⁰⁶.

Alcune, dopo una condotta di vita più o meno scandalosa, erano entrate a far parte delle Terziarie francescane o domenicane (a queste ultime appartenevano Caterina da Siena e le Mantellate) e si erano distinte per le durissime penitenze alle quali avevano sottoposto i loro corpi e per la loro dedizione ai poveri. Altre erano rimaste laiche fuori da ogni inquadramento, magari recluse a vita in piccole celle¹⁰⁷, come la beata Verdiana di Castelfiorentino († 1241) e le circa trentacinque *mulieres incarceratae* nella Perugia del Trecento. Anche di qualcuna di queste scomode fedeli fu riconosciuta la santità, ma con significativo ritardo e, non poche volte, solo dopo i secoli medievali, nonostante la fama e il prestigio di cui molte godettero durante la loro esistenza. Figure quali Umiliata (o Umiliana) de' Cerchi († 1246), Margherita da Cortona († 1297), Clara da Montefalco († 1308) e Angela da Foligno († 1309), definita eloquentemente già in vita *magistra theologorum*, sono emblematiche di una santità che il Me-

¹⁰⁴ Fra i tanti interventi segnaliamo: Conc. Later. II, a. 1139, can. 26; Later. IV, a. 1215, can. 13; Conc. di Vienna, a. 1311-1312, can. 16, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit.

¹⁰⁵ Sul personaggio, vd. Dronke, *Donne e cultura*, cit., p. 269 sgg.; Opitz, *La vita quotidiana delle donne*, cit., p. 391; Bériou, *Femmes et prédicateurs*, cit., pp. 52-53. Sul tema, vd. J. Summit, *Women and authorship*, in «The Cambridge Companion to medieval women's writing», cit., pp. 91-108.

¹⁰⁶ Dalarun, *La donna vista dai chierici*, cit., p. 51.

¹⁰⁷ Sul fenomeno che la Chiesa non osteggiò perché «le donne votatesi al reclusorio, lontane dagli sguardi, ritrovavano la primitiva vocazione femminile: la pia immobilità» (L'Hermite-Leclercq, *Le donne nell'ordine feudale*, cit., p. 301), e che è già testimoniato da Gregorio di Tours (Gregorii episcopi Turonensis *Libri Historiarum* X, edd. B. Krusch-W. Levison, MGH, *Script. rer. Merov.*, I, 1, 1937-1951, VI, 29), vd. P. L'Hermite-Leclercq, *La réclusion volontaire au moyen âge: une institution religieuse spécialement féminine*, in «La condición de la mujer en la Edad Media. Actes del Coloquio celebrado en la Casa de Velásquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984», Madrid 1986, pp. 135-154; e, con riflessioni sul misticismo, Ch. Cannon, *Enclosure*, in «The Cambridge Companion to medieval women's writing», cit., pp. 109-123; E. Keller, *Segreti. Uno studio semantico sulla mistica femminile medievale*, in «Storia delle donne», 1 (2005), pp. 201-220.

dioevo stentava a riconoscere, perché il loro misticismo spesso premiato da rapimenti estatici espropriava il mondo clericale maschile del ruolo di intermediario privilegiato con l'aldilà, o con i vertici stessi della Chiesa¹⁰⁸. Noti sono i casi di Brigida di Svezia († 1373) e di Caterina da Siena († 1380), che si prodigarono per il ritorno del pontefice da Avignone a Roma e per questo intrattenero un fitto scambio epistolare con papi e principi. Fu in particolare Caterina ad esprimere nei contenuti dei suoi interventi, pur nell'evidenza di «un rapporto con la politica [...] ingenuo e sentimentale»¹⁰⁹, «un'ecclesiologia alternativa a quella ufficiale [...] offrendo] testimonianza di come fosse possibile, all'interno della Chiesa stessa e nel solco della sua tradizione, una visione non conformista, ma dialettica e perciò storicamente feconda»¹¹⁰. Caterina, canonizzata da papa Pio II nel 1461, quasi un secolo dopo la morte, fu proclamata dottore della Chiesa solo nel 1970 da papa Paolo VI, ma la 'parola' della donna aveva iniziato già dal secolo XII a farsi faticosamente largo in un mondo ostile¹¹¹; ed era stato proprio «lo sviluppo di una religiosità laica [a favorire] un inedito protagonismo delle donne»¹¹².

Se è possibile sostenere che «quest'apertura all'influsso femminile, alla sperimentazione di nuovi ruoli religiosi e di inconsueti atteggiamenti devozionali, probabilmente è dovuta all'incrinatura nelle strutture ecclesiastiche»¹¹³, è pur vero che il Medioevo aveva accettato per tempo sempre più donne fra i santi. Si era trattato all'inizio di donne speciali, capaci di adeguarsi ai modelli di comportamento virile, cosicché «la santità offre alla donna una singolare possibilità di riscatto, ma il prezzo che essa deve pagare alla cultura maschile per questa conquista è paradossalmente la perdita della propria identità»¹¹⁴.

¹⁰⁸ Vd. le osservazioni di A. Vauchez, *Les laïcs au moyen âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987, pp. 251-275, specialmente pp. 254-257, 271.

¹⁰⁹ Ennen, *Le donne*, cit., p. 294.

¹¹⁰ E. Petrucci, *L'ecclesiologia alternativa alla vigilia e all'inizio del grande scisma: santa Caterina da Siena e Pietro Bohier vescovo di Orvieto*, in Id., *Ecclesiologia e politica. Momenti di storia del papato medievale*, Roma 2001, p. 323.

¹¹¹ Sul tema, vd. Regnier-Bohler, *Voci letterarie, voci mistiche*, cit., pp. 514-515.

¹¹² S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari 1999, p. 73. King (*Le donne del Rinascimento*, cit., pp. 276-277) sottolinea con forza i cambiamenti che l'età rinascimentale registra, ricordando in particolare che «il ruolo carismatico delle donne, il loro sorprendente successo nella funzione di intermediarie con la divinità, radicato nel ruolo femminile di madre proiettato su scala cosmica, conferì loro una speciale preminenza proprio nei secoli del Rinascimento»; ma è costretta ad aggiungere che la novità riguardò solo «un piccolo gruppo di donne straordinarie».

¹¹³ Bornstein, *Donne e religione*, cit., p. 247.

¹¹⁴ A. Degl'Innocenti, *Agiografia femminile nel VI secolo*, in «Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 ottobre 1988», cur. A. Ceresa-Gastaldo, Bologna 1990, p. 181. Sul tema, vd. E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980; F.E. Consoli-

Sante erano proclamate per lo più dame dell'aristocrazia, che potevano contare su una nascita illustre, su una famiglia potente ed influente grazie alla quale erano spesso diventate importanti badesse. L'Adelsheilige al femminile fu una realtà sempre più rilevante: si cominciò con le regine merovingie e con un'esponente della famiglia franca emergente dei Pipinidi, come Gertrude di Nivelles, si proseguì con le regine sassoni, come l'imperatrice Adelaide, vedova di Ottone I, santa nel 1097, e si continuò con altre rappresentanti delle famiglie regnanti europee dei secoli successivi¹¹⁵.

La santità al femminile costituì un indubbio 'omaggio' della Chiesa alla donna e ai valori che esprimeva e rappresentava nella società anche come sposa e madre¹¹⁶: nei secoli del pieno Medioevo il fenomeno fu in costante crescita fino a raggiungere numericamente quote mai più toccate; contestualmente, inoltre, divennero oggetto di devozione anche donne semplici, esempi di religiosità popolare e quotidiana. Nessuna novità invece in altri comparti; anzi si facevano

no, *Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia*, in «Studi storici», 1 (1988), pp. 146-147; J.M.-H. Smith, *The problem of female sanctity in carolingian Europe c. 780-920*, in «P&P», 146 (1995), pp. 18-20.

¹¹⁵ Sulle varie figure, sulla santità e sull'Adelsheilige, fenomeno «scaturito da un incontro tra il desiderio di autolebrare il proprio lignaggio da parte di dinastie giunte all'apice del potere e la gratitudine che dei monaci e delle monache desideravano ardentemente di manifestare alle loro benefattrici» (A. Vauchez, *Il santo*, in «L'uomo medievale», cit., p. 364 e p. 361 sgg. sul tema), vd. K. Bosl, *Der «Adelsheilige». Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur in merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts*, in «Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung», cur. Cl. Bauer-L. Boehm-M. Müller, Munich 1965, pp. 167-187; J. Tibbets Schulenburg, *Sexism and the celestial gynaeceum – from 500 to 1200*, in «JMH», 4 (1978), pp. 117-133; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981, pp. 243 sgg., 402 sgg., 427 sgg.; G. Duby, *Il cavaliere la donna il prete. Il matrimonio nella Francia feudale*, tr. it., Roma-Bari 1982, pp. 49-51, 122; Ennen, *Le donne*, cit., pp. 293-294; Pasztor, *Aspetti della mentalità religiosa nel Medio Evo*, cit., pp. 116-119; Schulenburg, *Female sanctity*, cit., pp. 102-125; C. Leonardi, *Caterina, la mistica*, in «Medioevo al femminile», cit., pp. 171-195 e la bibliografia sulla santa a pp. 193-194; C. Papa, *Radegonda e Batilde: modelli di santità regia femminile nel regno merovingio*, in «Benedictina», 36 (1989), pp. 13-33; Opitz, *La vita quotidiana delle donne*, cit., pp. 389-393; M. Cristiani, *La sainteté féminine du haut moyen âge. Biographie et valeurs*, in «Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza»», Rome, 27-29 ottobre 1988», Rome 1991, pp. 385-434; Barbero, *Un santo in famiglia*, cit., pp. 125-133; R. Folz, *Les saints reines du Moyen Age en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles 1992; Smith, *The problem of female sanctity*, cit., p. 4 sgg.

¹¹⁶ Per Barbero (*Un santo in famiglia*, cit., p. 191), tuttavia, «la celebrazione di sante non più vergini, ma spose e madri può apparire non tanto come la riscoperta di una dimensione fisica dell'esistenza femminile fino allora conculcata dall'ideologia clericale, ma come la restrizione del solo spazio di libertà, dell'unica possibilità di gestire autonomamente il proprio corpo, che la società avesse fino allora concesso alle donne». Sul tema, vd. anche Vauchez, *Les laïcs au moyen âge*, cit., in particolare pp. 203-209.

sempre più rigorose le emarginazioni dall'apparato ecclesiastico e dalla gestione del culto e del sacro.

Forse proprio per reagire ad un tale 'esproprio' e per superare gli avvilenti giudizi che da tempo oramai gravavano su di esse, non poche furono le donne che subirono il fascino della predicazione dei nuovi pastori itineranti e rimasero coinvolte nelle sette ereticali che sconvolsero la Chiesa nel secolo XIII¹¹⁷. Le aveva convinte ed entusiasmato l'ufficio a loro assegnato da quei gruppi. Soprattutto i Catari consentivano alle donne di essere consacrate *perfectae* e di raggiungere così i vertici organizzativi della setta, di parlare in assemblea e – ma ciò caratterizza in modo particolare altri gruppi ereticali – di distribuire i sacramenti.

Difficile rimane indagare se effettivamente, come vuole Duby¹¹⁸, la Chiesa fu indotta dalla contestazione ereticale a fare nuove concessioni alle donne; certo, invece, è che, quando i vari gruppi eretici si istituzionalizzarono, alla fine del secolo XIII, la presenza e le funzioni delle donne furono viepiù ridimensionate: tutte le fedeli catare furono retrocesse a semplici credenti e a quelle valdesi fu impedito di impartire i sacramenti e di predicare.

¹¹⁷ Sul tema, vd. i contributi in *Medioevo ereticale*, cur. O. Capitani, Bologna 1982², e cfr. E. Werner, *Die Stellung der Katharer zur Frau*, in «StudMed», 3^a ser., 2 (1961), pp. 295-301; G. Koch, *Frauenfrage und Ketzerium im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln*, Berlin 1962, soprattutto pp. 30-34 dove si espone la tesi, oggi confutata, secondo la quale a favorire l'affluenza di così tante donne nei nuovi movimenti fu la crescita demografica che aveva determinato un aumento esponenziale della componente femminile nella società del tempo; R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1980; E. Mc Laughlin, *Le donne e l'eresia medioevale: un problema nella storia della spiritualità*, in «Concilium», 1, cit., p. 111 sgg.; B.M. Bolton, *Le donne nella vita religiosa*, in *Né Eva né Maria*, cit., pp. 71-82; E. Mc Laughlin, *La presenza delle donne nei movimenti ereticali*, *ibidem*, pp. 82-92; Shahr, *The fourth estate*, cit., pp. 251-268; Valerio, *La questione femminile nel Medioevo*, cit., pp. 340-341; Pasztor, *Aspetti della mentalità religiosa nel Medio Evo*, cit., pp. 119-120 e n. 44 ove bibliografia; Ennen, *Le donne*, cit., pp. 164-165; Corsi, *Dal sacrificio al maleficio*, cit., pp. 39-49; P. Biller, *The common woman in the western church in the thirteenth and early fourteenth centuries*, in «Women in the Church. Papers read at the 1989 summer meeting and the 1990 winter meeting of the Ecclesiastical History Society», cur. W.J. Sheils-D. Wood, Oxford 1990, pp. 147-157; G. Duby, *Il Medioevo. Da Ugo Capeto a Giovanna d'Arco. 987-1460*, tr. it., Roma-Bari 1993, p. 348; A. Vauchez, *Movimenti religiosi fuori dall'ortodossia nei secoli XII e XIII*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, cit., pp. 312-346; G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in «Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia», cur. L. Scaraffia-G. Zarri, Roma-Bari 1994, pp. 78-80; Skinner, *Le donne nell'Italia medievale*, cit., pp. 201-202. Per l'apertura verso le donne dei primi movimenti ereticali, quali la setta montanista e quella gnostica, oppure delle dottrine monofisite e nestoriane, che consentivano alle diaconesse di distribuire la comunione, e addirittura, «in assenza del diacono o del presbitero, di mescolare l'acqua e il vino durante l'offertaio», vd. Wipszycka, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 277, 285.

¹¹⁸ Duby, *Medioevo maschio*, cit., p. 112, dove si sostiene anche che la Chiesa, per rispondere alla contestazione eretica, istituì «per le donne degli asili monastici prima di allora scarsi di numero».

È vero che «l'islam o il giudaismo, confinarono la donna in una posizione senz'altro più marginale»¹¹⁹, ma in Occidente si era da tempo innescato un processo di discriminazione che addirittura, alla fine del Medioevo, coinvolse con un forte calo numerico delle canonizzazioni la santità femminile.

Tutto ciò si verificò, per la verità, nonostante alcuni canonisti medievali, anticipando teorie a noi storicamente più vicine, avessero già cominciato ad esprimere posizioni favorevoli ad una presenza più autorevole delle donne all'interno dell'*ordo ecclesiasticus*, denunciando la loro esclusione come una questione di fatto e non di diritto¹²⁰, e nonostante che dai secoli XII e XIII si fosse riverberata sull'intero universo femminile la diffusione del culto della Vergine Maria. Nel secolo XVI, invece, alle donne fu conteso anche il posto sull'altare: sempre più eretiche e streghe, e sempre meno sante.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 111. Sulla posizione della donna nelle comunità ebraiche e pagane, vd. Wipszycka, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 274-275.

¹²⁰ Così sostenevano Giovanni Teutonico e Raimondo di Peñafort, per le cui tesi vd. Metz, *La donna nelle fonti del diritto canonico medievale*, cit., p. 71.